REPENSAR
A LOS TEÓRICOS DE LA SOCIEDAD II

JORGE RAMÍREZ PLASCENCIA, LORENZO RAFAEL VIZCARRA GUERRERO
COORDINADORES

Talcott Parsons | Robert K. Merton
Rom Harré | Foucault | Norbert Elias
Gabriel Tarde | Collingwood
Max Weber | Howard S. Becker
Harold Garfinkel
Umberto Eco | George Herbert Mead

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE LA CIÉNEGA

Repensar a los teóricos de la sociedad II

Repensar a los teóricos de la sociedad II

Jorge Ramírez Plascencia

Lorenzo Rafael Vizcarra Guerrero

Coordinadores

Universidad de Guadalajara

2015

ganz1912

Primera edición, 2015
D.R. © Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de la Ciénega
Av. Universidad 1115
Ocotlán, Jalisco. México
CP 47820

ISBN 978-607-742-149-8

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Presentación

En 2011 publicamos un volumen que reunía las interpretaciones de varios de nosotros sobre diversos teóricos de la sociedad. Hoy presentamos un segundo volumen que continúa y amplía aquel esfuerzo por presentar, discutir y repensar a los teóricos de la sociedad.

Los objetivos que nos animaron a publicar el primer volumen continúan presentes en este. En efecto, queremos continuar impulsando con estas nuevas exploraciones sobre sociólogos y filósofos un mejor conocimiento de autores relevantes para pensar la sociedad moderna. Creemos que la teoría social debe estudiarse y discutirse en sus propios términos y no solo –como es más frecuente en la vida académica de nuestras universidades– como una caja de herramientas que se usa selectivamente para entender fenómenos sociales específicos. No consideramos que este uso pragmático de autores, teorías y proposiciones sea inapropiado; muy al contrario, estamos convencidos que eso debe ser el camino para probar la valía de la teoría social como sistema explicativo. Sin embargo, creemos que esto debe hacerse sin demérito de una comprensión lo más completa y correcta posible de las ideas originales, con toda su complejidad y matices. A este propósito pretende contribuir el presente libro.

Hemos buscado, sobre todo, indicar las aportaciones más relevantes y actuales de los autores estudiados. Queremos que el lector se forme una idea útil de qué aspectos de sus teorías tienen una especial resonancia en las discusiones contemporáneas y qué otros han dejado de tenerla. Hemos cedido en ocasiones, no obstante, a la necesidad de presentar e introducir a varios de ellos debido a que no son bien conocidos en nuestro medio intelectual o están rodeados de prejuicios que no ayudan a una mejor comprensión de su obra.

Nuestro libro está dirigido a estudiantes de las ciencias sociales, especialmente a quienes han elegido formarse como sociólogos. Sin embargo, también resultará provechoso para profesores y especialistas en algunos temas, pues varios de sus capítulos plantean interpretaciones cuyo alcance solo puede ponderarse si se tiene un conocimiento previo y fino de ciertas materias.

La elección de los autores analizados conjugó criterios de relevancia y gusto de quienes colaboramos en el libro. No buscamos presentar a quienes desde un punto de vista pretendidamente objetivo e imparcial serían los representantes más trascendentales para la teoría social contemporánea. Cualquier lista inevitablemente habría sido incompleta y cualquier criterio arbitrario, en cierta medida. Sin embargo, no dudamos que la selección que aquí presentamos será interesante y valiosa para el lector. Abordamos lo mismo autores clásicos (como Tarde o Weber) que contemporáneos (como Howard Becker); poco conocidos (como Harré y Collingwood) e indudablemente famosos (como Umberto Eco); y lo mismo muy emblemáticos de la sociología (como Merton o Weber) como aquellos que difícilmente pueden clasificarse dentro de una disciplina particular (como Foucault).

Fernando Leal acometió la tarea de abordar a R. G. Collingwood, arqueólogo, historiador y filósofo, aparentemente bien conocido en nuestra lengua por las traducciones de larga data de una editorial mexicana, pero del cual realmente no se tiene un conocimiento exacto, como bien nos lo demuestra Leal. Su artículo se basa en un conocimiento profundo de Collingwood y de una gran cantidad de la literatura secundaria sobre el autor en varios idiomas. Su propósito es mostrarnos a Collingwood como teórico de la sociedad y para ello Leal construye argumentos de gran sutileza y erudición. Seguramente su texto será apreciado no solo por historiadores y filósofos, sino también por todos aquellos que trabajan en las ciencias sociales.

Octavio Muciño preparó un texto sobre Max Weber y las famosas páginas con las que cierra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Nuestro primer volumen había incluido ya un juicioso trabajo sobre el pensamiento de Weber, pero con la perspectiva de un balance integral de su actualidad. Muciño quiere, en cambio, demostrar la importancia que tienen estas páginas para comprender las ideas de Weber, la particular circunstancia cultural de Alemania en el fin de siglo decimonónico e, incluso, algunos rasgos de su compleja personalidad. Leer su contribución es una oportunidad para profundizar en la obra

de Weber y reconocer el peso que tienen ciertas figuras metafóricas, como el fausto, para entender la situación del ser humano en la modernidad.

Gabriel Tarde está de regreso, nos explica David Ramírez en un texto dedicado a analizar sus ideas y sus influencias en el pensamiento social contemporáneo. El ascenso y el olvido posterior de Tarde de la escena sociológica merecería un estudio minucioso, pero ciertamente, como nos recuerda Ramírez, la polémica contra Durkheim fue una causa fundamental, después de que este se convirtiera en la figura más sobresaliente de la sociología francesa. Sin embargo, hoy Tarde parece más vigente que nunca en la medida en que enfoques como el actor-red, la difusión de la innovación y la memética tratan de cuestiones similares a las que abordó Tarde. El texto de Ramírez llega en un buen momento para acompañar la aparición reciente de varios textos de Tarde, no traducidos antes al español o que han vuelto a ser reimpresos.

Rafael Vizcarra y Ana Cecilia Morquecho dedican su trabajo a George Herbert Mead. Es una revisión centrada en el concepto de *sí mismo* (*self*), el cual, como sabemos, es fundamental en la teoría de este autor y en el que reside gran parte de su trascendencia para el pensamiento contemporáneo. Vizcarra y Morquecho enmarcan la génesis y desarrollo del concepto en la filosofía pragmática y su eco en la psicología social de principios del siglo XX. Además, exponen los vínculos que el concepto de *sí mismo* tiene con los de mente y comunicación, entre otras nociones. De este modo, el lector (a) podrá formarse una idea apropiada del concepto que seguramente le ayudará a no perderse en el siempre difícil texto de Mead, cuando emprenda una lectura directa.

El artículo de Héctor Raúl Solís da cuenta precisa de la importancia de Parsons a través de una reconstrucción cuidadosa del origen y desarrollo de sus ideas. Su lectura nos permite comprender las preocupaciones que motivaron su aparición, los cambios en su pensamiento y el alcance de sus últimas obras. No es fácil encontrar en otros textos semejantes al de Solís la claridad y profundidad con la que expone a Parsons. Pero este capítulo no solo se propone ser una guía sintética para entender su pensamiento, sino que ofrece un panorama de algunas de las principales influencias de Parsons en la sociología contemporánea. Como señala Héctor Solís, aún los críticos y teóricos que reniegan expresamente de Parsons, son de una u otra manera sus seguidores.

Jorge Ramírez analiza el pensamiento de Robert K. Merton. Buena parte de su contribución está dedicada a comprender las causas por las que este autor

despierta actitudes ambivalentes en la sociología actual. Merton parece una figura indispensable para la sociología, pero a la vez solo mantiene una presencia discreta. Ramírez quiere mostrar, además, que si bien existen aspectos de su pensamiento que han sido olvidados, quizás con toda razón, otros son muy significativos para la sociología contemporánea, en particular sus ideas sobre las teorías de rango medio y varios de los modelos que diseñó con ese alcance.

El capítulo dedicado a la etnometodología muestra a Harold Garfinkel como un autor poco conocido en habla hispana que desafió ideas claves de la sociología, como las de persona, actor, acción, grupo social y sentido común. La revisión que realizan Tania Rodríguez Salazar y Paulina Reynaga Berumen se basa sobre todo en los estudios y hallazgos empíricos que detonaron su propuesta teórica y que tienen un gran valor para comprender el orden social como algo situado, pero también en nuevas lecturas de su obra tras la edición de un manuscrito de 1948 que Garfinkel aceptó publicar hasta 2006, precedido de una amplia introducción de Ann Rawls, quizá su principal comentarista contemporánea.

Norbert Elias es una figura importante para la sociología, pero no menos para la historia. Rosa Vesta López, historiadora de profesión, presenta con mucho acierto el programa de sociología histórica que construyó Elias. En un recorrido por sus principales obras, López identifica las ideas centrales de este autor, en particular el concepto de *figuración*, central para entender su pensamiento. Su trabajo tiene el gran mérito de presentar la vigorosa tradición de estudios inspirados por Elias y las resonancias que tiene todavía hoy en la investigación histórica y sociológica.

Rom Harré es un viejo conocido de los teóricos de la ciencia y de los psicólogos sociales. Por desgracia, su conocimiento en otras disciplinas es escaso. Raúl Medina, antiguo alumno de Harré, elaboró un artículo minucioso sobre su obra que será de gran ayuda para conocer y apreciar sus contribuciones, pues al dominio de las fuentes se suma una exposición clara y altamente informativa. Defensor de un realismo no representacionalista, que denomina modesto, Harré articuló una visión de la psicología social sobre bases construccionistas que es admirable por su claridad epistemológica y capacidad analítica.

Howard Becker es objeto de un estudio por parte de Jorge Galindo. Su lectura tiene una pretensión que rebasa la sola exégesis y discusión de sus ideas en torno al arte. Galindo hace una lectura teórica de Becker y compara su contribución con otros autores, como Latour, Bourdieu y Luhmann. Haciendo gala

de un conocimiento sutil de sus ideas, Galindo muestra cómo el concepto de mundo del arte que elabora Becker puede compararse productivamente con las aproximaciones de los demás autores si uno los observa como soluciones al problema de la contingencia en la vida social.

Francisco Cortazar es un conocido estudioso sobre el cuerpo y sus expresiones. Su lectura de Michel Foucault está centrado justamente en esta dimensión, lo cual permite profundizar en uno de los muchos temas que abordó el pensador francés. Cortazar detalla el análisis de Foucault sobre el efecto del poder en los cuerpos. Muestra cómo las ideas en esta dirección son de suma utilidad para describir el culto contemporáneo al cuerpo, sus modalidades y efectos sobre los sujetos. Su contribución, pues, reúne una exposición lúcida de las ideas de Foucault sobre el cuerpo con su aplicación para comprender un fenómeno del que somos testigos y partícipes.

Umberto Eco es un autor prolífico y multifacético. Muchos recordarán su faceta de novelista exitoso, pero el Eco que nos presenta Carlos Vidales es el autor de una semiótica que tiene amplia resonancia en los estudios contemporáneos sobre la comunicación, la cultura y la significación. Precisamente, la parte central del texto de Vidales es una explicación de los conceptos y teorías que caracterizan la propuesta de Umberco Eco y cómo han impactado la forma en que pensamos los fenómenos culturales y comunicativos. Ante la escasez de textos que aborden a Eco de manera integral, así como su influencia contemporánea, el texto de Vidales será de gran ayuda.

Por último, queremos destacar que este libro presenta resultados del proyecto "Sobre la actualidad y heurística de la teoría social a través de algunos de sus autores" impulsado por el cuerpo académico Comunicación, cultura y vida cotidiana (UDG-CA-405), del cual forman parte varios de los autores de capítulos de esta publicación. Dicho proyecto cuenta con apoyo financiero del PROMEP/SEP, Fortalecimiento de Cuerpos Académicos, Convocatoria 2014.

[I]

Collingwood como teórico de la sociedad

▲

*Fernando Leal Carretero**

Para comprender lo que el filósofo, arqueólogo e historiador Robin George Collingwood (1889-1943) tiene que aportar teóricamente a las ciencias sociales, es necesario ante todo completar o redondear la imagen que se tiene de él en nuestro medio. Nuestro autor dista ciertamente mucho de ser un desconocido. Antes al contrario, tanto su *Idea de la historia* (1946) como su *Autobiografía* (1939) se han venido leyendo desde que el Fondo de Cultura Económica publicó sendas traducciones (en 1952 y 1953 respectivamente).[1] Ninguno de estos dos textos ha estado agotado por mucho tiempo, lo cual indica que nunca le han faltado lectores en el mundo de habla hispana. Sobre la base de su lectura se han forjado entre nosotros –y no nada más entre nosotros– una serie de ideas en torno a la obra de Collingwood, y su relación con las cuestiones teóricas y metodológicas de las ciencias sociales, que no corresponden del todo a su pensamiento.[2] Es claro que el examen de la recepción de Collingwood en los países de habla hispana en general, y en México en particular, daría para un estudio fascinante de historia de las ideas; pero no es ciertamente mi propósito emprender aquí semejante estudio.[3] Dada la

---

* Profesor investigador del Departamento de Estudios en Educación. Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: ferlec@hotmail.com

1 Para no distraer al lector en este momento con cuestiones bibliográficas, he escrito al final una pequeña nota en la que describo estas y otras obras de Collingwood, la cual puede consultarse en el momento deseado.

2 En el curso de este capítulo refutaré algunos de los errores más egregios que se han cometido; no todos, que para esa tarea se necesitaría la paciencia del santo Job.

3 Un estudio así debería, por supuesto, incluir la recepción de las otras tres obras de Collingwood que, hasta donde sé, han sido también publicadas en español: *Idea de la naturaleza* (1950), *Los principios del arte* (1960) y *Ensayo sobre el método filosófico* (1965).

naturaleza del libro al que este capítulo pretende contribuir, yo escribo solamente para un lector fresco a quien le resulte fácil olvidar lo poco o mucho que haya leído sobre Collingwood o que le hayan dicho sobre él. Mi lector imaginario tiene y mantiene la mente abierta y está dispuesto a escuchar, con el debido espíritu escéptico, lo que, de la forma más directa y sucinta de que soy capaz, voy a decirle acerca de la posible contribución del pensamiento de Collingwood al trabajo del científico social.

Sin más rodeos, pues, salto *in medias res* y enuncio *ex abrupto* las tesis fundamentales que definen la posición teórica y metodológica de Collingwood:

1. Toda investigación en ciencias sociales tiene un componente que es histórico y un componente que no es histórico sino, en un sentido restringido de esta palabra, científico. La parte científica es de carácter general, la histórica de carácter particular o concreto (cf. tesis 5). La parte científica está supeditada o subordinada a la parte histórica.
2. La parte histórica de la que se ocupa toda investigación en ciencias sociales tiene un objeto a la vez múltiple y uno. Por un lado está constituido por –y no podemos concebirlo sino como dividido en– áreas diversas de actividad cultural, entre las que destacan las artes, la tecnología, las ciencias, la filosofía, el derecho, la política y los usos y costumbres; por otro lado, si bien es cierto que podemos investigar la historia de cada una de estas áreas, ellas no están separadas sino que interactúan de muchas maneras, y esas interacciones son igualmente objeto de estudio de la historia (es decir, con mayor precisión, de la parte histórica de toda investigación en ciencias sociales).
3. Cada una de las áreas culturales así como sus interacciones se desarrollan en el tiempo y constituyen una secuencia casi siempre progresiva. No obstante, ocurren también regresiones, retrocesos y recaídas. Así podemos decir que los seres humanos se debaten constantemente entre la civilización y la barbarie. Este ir y venir es también objeto de estudio de la historia (otra vez: de la parte histórica de toda investigación en ciencias sociales).
4. Las acciones de los seres humanos cuyo efecto son lo que los romanos llamaban muy acertadamente *res gestae* ("cosas logradas") son siempre soluciones concretas a problemas igualmente concretos a los que se enfrentan individuos también concretos, siempre situados en un cierto nivel cultural. Nada más absurdo y nada más falaz que concebir –e intentar investigar–

los problemas que se plantean los seres humanos como si fueran problemas generales; ni más absurdo y falaz que concebir a los individuos concretos que se plantean los problemas como si fueran "seres humanos en general" (cf. tesis 1). Por cierto, son los problemas los que determinan las áreas de actividad cultural (cf. tesis 2).

5. Las soluciones concretas a problemas concretos en que consisten las *res gestae* objeto de la historia sólo pueden identificarse, interpretarse y evaluarse (por parte del historiador, es decir del científico social en cuanto es historiador) mediante el uso de teorías normativas. Estas teorías normativas mismas se aplican de manera señalada a los procesos mismos de civilización y barbarie (cf. tesis 3). Las ideas de civilización y barbarie son ellas mismas normativas.
6. Las teorías normativas no son solamente el instrumento que nos permite identificar, interpretar y evaluar las *res gestae* (cf. tesis 4), sino que son a su vez ellas mismas *res gestae*. En ese sentido a las teorías normativas se les aplica todo lo dicho en las tesis 1 a 5, y son como tales objetos de investigación de la historia (otra vez: de la parte histórica de toda investigación en ciencias sociales).
7. La identificación, interpretación y evaluación de las soluciones a problemas concretos –incluyendo desde luego las soluciones a los problemas concretos de las teorías normativas mismas– constituyen el trabajo primario del historiador, es decir: del científico social en cuanto es historiador.
8. Este trabajo primario del historiador (o del científico social en tanto que historiador) consiste por cierto igualmente en soluciones a problemas concretos, precisamente los problemas que se plantean los historiadores, los cuales por lo tanto son a su vez objeto de investigación histórica (la historia de la historia o historia de segundo grado).
9. Hay casi siempre un desfase entre el nivel cultural del historiador (es decir: del científico social en cuanto es historiador) y el nivel cultural de los sujetos cuyas acciones estudia (incluyendo los propios historiadores), un desfase que es a veces muy grande, y que, cuando existe, ni se puede evitar ni se debe ocultar. Antes bien, es un desfase que se puede y debe enfrentar con lucidez metodológica.

Espero que el anterior esfuerzo de síntesis indique a ese lector que imagino la *dirección* de lo que Collingwood propone a nuestra consideración; pero es

altamente probable que se le escape todavía la *radicalidad* de sus propuestas. Si yo creyera que cada una estas tesis se entiende sin más ni más y a la primera, daría aquí mi trabajo por prácticamente concluido. Pero no creo tal cosa; antes al contrario, estoy prácticamente seguro de que su cabal comprensión requiere de mí que las desarrolle un poco y sobre todo que las ilustre con ejemplos particulares. Por otro lado, es mi obligación académica demostrar que estas tesis no me las he inventado yo, sino que son en efecto de nuestro autor. El resto de este capítulo consistirá entonces en tratar de cumplir estos dos cometidos.

Ahora bien: es altamente improbable que el lector de estas líneas no haya nunca leído nada de Collingwood o al menos oído su nombre. Por ello en lo que sigue he dado por sentado que mi lector no parte de cero sino que comparte las ideas al uso sobre nuestro autor. No tiene caso andar imaginando ingenuamente que apenas con este capítulo se va a introducir al tema. Y si resulta que el lector, como es costumbre, anda de prisa, le recomendaría que salte enseguida a la sección 4 de este trabajo, el cual contiene el meollo del asunto. Luego de haber leído esta sección, y si le ha gustado lo que leyó y continúa interesado en el tema, tal vez quiera volver a leer este texto desde el principio.

1 De cómo cortar nudos gordianos

En las facultades, institutos, departamentos y posgrados de ciencias sociales es parte de la vulgata el debate acerca de si la historia es o no es una ciencia social. Quienes alegan que no lo es, tienden a decir que la historia, junto con la filosofía y los estudios literarios y culturales, pertenece a las así llamadas "humanidades". Quienes redarguyen que la historia es *una* de las ciencias sociales, admiten que naturalmente *existen* problemas y conflictos entre quienes se dedican a la historia y quienes se consideran adeptos de una de las *otras* ciencias sociales: sociología, antropología, ciencia política, economía, psicología social, o la que se quiera.[4]

[4] Cuál sea el lugar de la historia entre las ciencias sociales o si en absoluto tiene algún lugar entre ellas no es ni de lejos el único problema de demarcación que aflige a incautos, ingenuos y desprevenidos: la psicología social, como parte de la psicología, anda a caballo entre las ciencias sociales, las ciencias biomédicas y a veces también las llamadas humanidades; la economía con frecuencia toma gran distancia de las ciencias sociales o estas de aquella; la antropología se escinde fácilmente en una an-

Este nudo gordiano Collingwood lo corta de tajo. Para él la historia ni es una disciplina externa a las ciencias sociales ni es una ciencia social entre otras. Más bien, es uno de los dos componentes ineludibles de lo que hacen esas personas a las que llamamos "científicos sociales". El otro componente, ese que no es histórico, lo llama nuestro autor "científico". Esto hay que explicarlo un poco más despacio.

La palabra española "ciencia" (al igual que la palabra latina de la que deriva, *scientia*, y la palabra griega, ἐπιστήμη, que aquella traduce) tiene dos sentidos, y Collingwood utiliza a veces uno y a veces otro, según el propósito de lo que escribe. Usaré las propias palabras de nuestro autor para glosar el primero de los dos sentidos:

> The word 'science', in its original sense, which is still its proper sense not in the English language alone but in the international language of European civilization, means a body of systematic or orderly thinking about a determinate subject-matter. [*An Essay on Metaphysics*, 1940, p. 4.]

Este es también el sentido en el que todavía hoy nos planteamos la pregunta por las distintas ciencias y los distintos *tipos* de ciencia, distinguiendo por ejemplo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, o entre ambas y las ciencias formales; y ese es el sentido merced al cual hablamos de ciencias de la vida y de ciencias de la tierra, de ciencias cognitivas y ciencias de la computación, o

---

tropología física o biológica que se conciben como ciencias naturales y como tales no se llevan bien con la antropología social o cultural; la sociología se ocupa de temas que no falta quien diga que pertenecen más bien a la antropología o a la ciencia política, ni falta quien argumente que es justo a la inversa; la arqueología a veces se ve o en la práctica se trata como una parte de la historia, a veces como una disciplina auxiliar de esta, y a veces como una disciplina independiente; la lingüística tiene una parte formal al menos en parte claramente independiente, pero por momentos se roza con otras ciencias sociales, principalmente con la sociología, la antropología, la ciencia política y, una vez más, la historia. La mayoría de estos y otros fastidios, tensiones y dificultades se deben a meros pruritos administrativo-burocráticos y a la laboriosa construcción de feudos académicos; pero en algunos casos las diferencias parecen serias y no fáciles de conciliar.

incluso de ciencias filosóficas, ciencias jurídicas, ciencias médicas, ciencias económico-administrativas, ciencias del lenguaje.[5]

Sin embargo, el gran prestigio que fue ganando la física con la explicación cada vez más perfecta del movimiento de los cuerpos de nuestro sistema solar y de múltiples fenómenos terrestres –tales como la gravedad, las mareas, la flotación en líquidos, y después la electricidad, el magnetismo, el calor, la luz y los colores, la vastedad inimaginable del universo– hizo que poco a poco se usurpara la palabra "ciencia" para designar a la física, y en todo caso por extensión a aquellas ciencias (en el primer sentido de la palabra) que conseguían utilizar a la física para perfeccionar sus explicaciones: la astronomía, la química, la geología, la meteorología, la fisiología, la genética. Y aunque era claro que una parte considerable tanto de las ciencias que acabo de mencionar como una parte considerable de las ciencias de la vida y de las ciencias médicas no era "reducible" a física, se cerró una especie de compromiso diplomático por el cual a todas ellas se les otorgaba el título honorífico de "ciencias naturales". Así fue que el sentido restringido de "ciencia" que valía al principio sólo para la física se extendió –no sin tensiones ocasionales– a todas las llamadas ciencias naturales.

Todas ellas, se pensaba y se sigue pensando todavía, son, al menos en parte, ciencias, por cuanto todas buscan y en parte consiguen encontrar lo mismo que la física había buscado y conseguido encontrar primero que ninguna. Ese objeto preciadísimo, ese Santo Grial de la ciencia, no es otra cosa que lo que llamamos *leyes*, es decir proposiciones, de preferencia matemáticas, que se aplican a todos los miembros de una determinada *clase* de cosas. Estos dos términos –las *leyes* o proposiciones generales y las *clases* de cosas a las que tales proposiciones se aplican– son correlativos: se necesitan las dos cosas para constituir una ciencia,

---

5 A partir de ahora utilizaré el término "científico" con frecuencia, y sin disculparme, en este sentido original y amplio. De esta manera, tanto las investigaciones dentro de las diversas ciencias sociales como las distintas ramas de la investigación histórica, cuando se llevan a cabo de forma ordenada y sistemática, son en principio tan científicas como las algebraicas, geométricas, físicas, astronómicas, meteorológicas o médicas. Lo que importa, como veremos, de este sentido amplio es el carácter *general* de las proposiciones científicas como opuesto al carácter *particular* o *concreto* de las proposiciones históricas.

en el sentido restringido de la palabra. Si hay leyes de la física, es porque hay clases de cosas (palancas, planetas, osciladores, imanes, rayos de luz, fluidos, gases, moléculas, espectros atómicos, galaxias, agujeros negros) a los que esas leyes se aplican. Y lo mismo vale para las leyes que hubiere de la química, de la fisiología, de la genética, por no decir de la geología, la meteorología, la medicina.

Lo que ha ocurrido entonces es que todas las otras ciencias, en el sentido original y amplio de la palabra, que se encontraban relativamente lejos de este selecto grupo de las ciencias naturales, buscaron desesperadamente cuáles podrían ser las *clases* de cosas a las que se podrían aplicar *leyes* del mismo o parecido calibre a las leyes de la física o de menos a las de alguna de las otras ciencias naturales. Los economistas buscaron y aparentemente encontraron tales clases (productores, consumidores, mercados) y tales leyes (ley de la demanda, ley de la ventaja comparativa, ley de Gresham); otro tanto hicieron los lingüistas, con menos éxito (por ejemplo, las famosas "leyes fonológicas", como las de Grimm y Brugmann, que se aplican a ciertos segmentos de ciertas lenguas, la ley de Zipf, que se aplica a las palabras distribuidas en textos, o los llamados "universales" del lenguaje); y otro tanto intentaron los sociólogos, los psicólogos, los antropólogos, los politólogos, todavía con menos éxito que los lingüistas (por ejemplo, la "ley de hierro de la oligarquía" y el "teorema del votante mediano", que se aplicarían a cualquier organización democrática, o bien el "número de Miller", que se aplicaría a ítems almacenados en la memoria humana).

Y por supuesto los historiadores no se podían quedar atrás, sino que se dieron a la tarea de buscar y encontrar "las leyes de la historia". Aquí el fracaso ha sido tal vez el más monumental de todos. Unos dicen que sí las hay, otros que no las hay. Unos alegan que no solamente las hay, sino que *tiene que* haberlas, y si no las hemos encontrado (o no muy bien), eso significa simplemente que hay que buscarlas mejor. Otros redarguyen que no solamente no las hay sino que *no puede* haberlas, y que buscarlas es un desatino y hasta un sinsentido. En suma, tenemos aquí un verdadero jardín de las delicias para filósofos y metodólogos desocupados, un segundo nudo gordiano que Collingwood corta también de un tajo con el siguiente argumento. No está de ninguna manera mal andar buscando regularidades en las cosas humanas, sociales, históricas, es decir *clases* de cosas y *leyes* que se aplican a ellas. Al contrario, es obra muy útil. Y si el éxito que se tiene –unas veces mayor, otras menor– no ha sido hasta ahora tan grande como en el caso de las cosas naturales, ello no debe obstar

para que se lo intente una y otra vez. Sin embargo, lo que no es correcto es creer que esta actividad, exitosa o fallida, agota lo que nos interesa de las cosas históricas.

En este punto, continúa el argumento de nuestro autor, hay una notable diferencia entre el interés que tenemos por las cosas de la naturaleza y el que tenemos por las cosas humanas.

Cuando queremos explicar o entender por qué un colibrí determinado se detuvo ante una pila de agua con azúcar, lo que nos interesa es entender por qué *en general* los colibríes –en tanto clase, pues– son atraídos por el azúcar, ya que este colibrí no representa para nosotros un colibrí *individualizado*, un colibrí que en tanto que individuo –en tanto que este y no otro– nos resulte interesante. Por eso, cuando la explicación científica subsume el caso de este colibrí como un colibrí más, un miembro de la clase de los colibríes, el cual, en tanto que colibrí, en tanto que miembro de esa clase, es siempre atraído por el azúcar, nos sentimos satisfechos y no deseamos más.

En cambio, cuando se trata de lo que los seres humanos hacen, tal parece que nos interesa saber algo más: nos interesa saber por qué ciertos individuos actuaron como actuaron, pero no simplemente como *ejemplares* de una cierta clase (por ejemplo, como artesanos, obreras, marineros, líderes, amas de casa), sino como esos precisos y únicos individuos que fueron.

Este segundo interés es el interés histórico, no científico.

Cuando hacemos investigación en las cosas sociales y humanas, tenemos ambos intereses; pero el interés por lo particular, concreto, individual priva sobre el interés general, abstracto, universal. Este se supedita a y está al servicio de aquel.[6]

2 Pequeño excurso sobre los grandes hombres

Antes de continuar permítaseme una precisión que podría prevenir un cierto malentendido en el que es fácil caer, al menos hoy día. En varios pasajes de su obra Collingwood utiliza los *nombres* de ciertos individuos para ilustrar sus

---

6 Esta tesis fue formulada por Collingwood desde su obra temprana, *Speculum mentis*, publicada en 1924, cuando su autor tenía sólo 36 años (cf. p. 208 de esa obra). La tesis es tan central a su pensamiento que no fue nunca modificada, sino solamente profundizada y elaborada.

tesis. Aquí sólo cito algunos ejemplos tomados de las dos obras más conocidas en nuestro medio:

> How can we discover what the tactical problem was that Nelson [el almirante Horatio Nelson, 1758-1805] set himself at Trafalgar [cuando se enfrentó y venció a la flota napoléonica]? Only by studying the tactics he pursued in the battle. We argue back from the solution to the problem. What else could we do? Even if we had the original typescript of the coded orders issued by wireless to his captains a few hours before the battle began, this would not tell us that he had not changed his mind at the last moment, extemporized a new plan on seeing some new factor in the situation, and trusted his captains to understand what he was doing and to back him up. [*An Autobiography*, 1939, cap. VII, p. 70.]

> Julius Caesar, we are told, invaded Britain in two successive years. What did he do it for? The question is hardly ever asked by historians; and I can remember none who has tried to answer it scientifically, that is, by means of evidence. There is, of course, no evidence to speak of except that contained in Julius Caesar's own narrative. There he never says what he meant to effect by his invasions of Britain. It is the fact of his silence that constitutes our chief evidence as to what his intention was. Whatever he meant to bring about, his intention was one which he decided to conceal from his readers. In the light of a general acquaintance with the *Commentaries*, the likeliest explanation for this concealment was that whatever his purpose had been he had failed to achieve it. I then compared the strength of his expeditionary force with that of the army sent over by Claudius, nearly a century later, and this settled it. Caesar must have intended no mere punitive expedition or demonstration of force, like that of his German expedition in 55, but the complete conquest of the country. [*ibid.*, cap. XI, p. 131]

> This conception of the historian as living in his object, or rather making his object live in him, is a great advance on anything achieved by any of [Wilhelm] Dilthey's German contemporaries. But a problem still remains, because life for Dilthey means immediate experience, as distinct from reflection or knowledge; and it is not enough for the historian to *be* Julius Caesar or Napoleon, since that does not constitute a knowledge of Julius Caesar or Napoleon any more than the obvious fact that he *is* himself constitutes a knowledge of himself. [*The Idea of History*, 1946, parte IV, §2, apartado (iv), p. 176]

> If, by historical thinking, we already understand how and why Napoleon established his ascendancy in revolutionary France, nothing is added to our understanding of that process by the statement (however true) that similar things have happened elsewhere. [*ibid*., parte v, §1, apartado (iii), p. 223]

Pasajes como estos podrían muy fácilmente inducir al lector desprevenido a pensar que nuestro autor es seguidor de una corriente a la que los historiadores contemporáneos con justa sorna llaman "de los grandes hombres".[7]

En efecto, durante mucho tiempo los historiadores pensaron que la historia era hecha por ciertos individuos especialmente dotados o al menos especialmente situados –entre los que con toda seguridad se contarán Julio César, Napoleón y el almirante Nelson– cuyas decisiones personales e intransferibles tienen, tuvieron y tendrán la capacidad de cambiar el curso de los acontecimientos. De esta manera, la historia tendría por objeto privilegiado de estudio las acciones de esos invididuos preeminentes. En cambio, la "nueva historia" estudiaría no a esos individuos con nombre y apellido sino a todos los hombres y mujeres que no habían tenido ni rostro ni voz en los relatos históricos tradicionales. Para decirlo con la elocuencia del poeta:[8]

---

[7] Tiene interés recordar el hecho de que la teoría de la historia como hecha por "grandes hombres" no fue inventada pero sí explicitada por el *historiador* Thomas Carlyle (1841), mientras que fue un *sociólogo*, Herbert Spencer (1851), quien rechazó esta teoría. Ni es casual que la llamada "nueva historia" sea ante todo una historiografía influenciada por las ciencias sociales. Más adelante en esta sección argumentaré que esto es la fuente de un malentendido por el que se confunde el carácter individual de las acciones humanas con el hecho, contingente, de que en ciertas circunstancias podamos dar nombre y apellido a algunos de los actores involucrados. El lector curioso de saber un poco más acerca de la historia de la teoría de los grandes hombres puede consultar Gérard (1998).

[8] Bertolt Brecht, 'Fragen eines lesenden Arbeiters' ['Preguntas de un obrero lector'], 1935. El original que traduzco arriba reza: "Wer baute das siebentorige Theben? / In den Büchern stehen die Namen von Königen. / Haben die Könige die Felsbrocken herbeigeschleppt? / Und das mehrmals zerstörte Babylon – / Wer baute es so viele Male auf? In welchen Häusern / Des goldstrahlenden Lima wohnten die Bauleute? / Wohin gingen an dem Abend, wo die Chinesische Mauer fertig war / Die Maurer?

¿Quién construyó la Tebas de las siete puertas?
En los libros aparecen los nombres de reyes.
Luego, ¿fueron los reyes quienes arrastraron los enormes pedazos de piedra?
Y la Babilonia tantas veces destruida,
¿Quién la construyó todas esas veces? ¿En cuáles casas
De la Lima resplandeciente de oro habitaban los que construyeron la ciudad?
¿A dónde iban en la noche, una vez concluida la muralla china,
Los albañiles? La gran Roma
Está llena de arcos triunfales. ¿Quién los erigió? ¿Sobre quién
Triunfaron los césares? La tan cantada Bizancio,
¿Tenía sólo palacios para sus habitantes? Hasta en la legendaria Atlántida
Clamaban en la noche, cuando el mar se la tragó,
Los que se ahogaban pidiendo ayuda a sus esclavos.

El joven Alejandro conquistó la India.
¿Él solito?
César derrotó a los galos.
¿No tenía ni un cocinero con él?
Felipe de España lloró cuando su flota
Se fue toda a pique. ¿Nadie más lloró?
Federico II venció en la Guerra de los Siete Años. ¿Quién
Más venció aparte de él?

Cada lado su victoria.
¿Y quién cocinó el banquete de la victoria?

Das große Rom / Ist voll von Triumphbögen. Wer errichtete sie? Über wen / Triumphierten die Cäsaren? Hatte das vielbesungene Byzanz / Nur Paläste für seine Bewohner? Selbst in dem sagenhaften Atlantis / Brüllten in der Nacht, wo das Meer es verschlang, / Die Ersaufenden nach ihren Sklaven. // Der junge Alexander eroberte Indien. / Er allein? / Cäsar schlug die Gallier. / Hatte er nicht wenigstens einen Koch bei sich? / Philipp von Spanien weinte, als seine Flotte / Untergegangen war. Weinte sonst niemand? / Friedrich der Zweite siegte im Siebenjährigen Krieg. Wer / Siegte außer ihm? // Jede Seite ein Sieg. / Wer kochte den Siegesschmaus? / Alle zehn Jahre ein großer Mann. / Wer bezahlte die Spesen? // So viele Berichte. / So viele Fragen."

Cada diez años un gran hombre.
¿Quién pagó los gastos?

Tantos relatos.
Tantas preguntas.

En efecto, si algo hemos aprendido en materia de historia es que la historia no la hacen los grandes hombres, al menos ciertamente no ellos solitos.[9] De esa manera, la historia que queremos escribir y la que queremos leer es una historia verdaderamente colectiva y en muchos casos anónima. Por eso es importante aquí dejar claro desde el principio que Collingwood no es partidario en absoluto de la vieja y obsoleta concepción de la Historia de los Grandes Hombres. Tan no lo es que la mayor parte de su trabajo de historiador se refiere a gestas de personas y grupos en gran medida anónimos.

Para probar esto basta considerar las cuatro áreas de estudio histórico en las que nuestro autor trabajó de manera más intensa y constante a lo largo de su vida: (*a*) la construcción de los muros que separan las partes románica al sur y no-románica al norte de la isla de Gran Bretaña; (*b*) el desarrollo del repujado de metales antes, durante y después de la romanización de la Gran Bretaña; (*c*) la producción y diseminación de leyendas mágicas o "de encantamiento" en diversas partes del mundo; (*d*) el pensamiento filosófico europeo.[10]

---

9 Nótese que esta idea falsamente individualizante de la historia es la que la mayoría de las personas adopta de manera ingenua, probablemente por influjo de la mala enseñanza escolar: nos dicen que Moctezuma, Cuauhtémoc y Hernán Cortés, que Hidalgo, Allende y Morelos, que Juárez, Ocampo y don Porfirio, que Madero, Carranza, Villa y Zapata, que Obregón, Calles y Cárdenas; y así seguimos pensando o al menos hablando: que Echeverría, que López Portillo, que De la Madrid, que Salinas; y cuando no se trata de la Gran Política seguimos igual, y entendemos la historia de la ciencia, la educación, la cultura o las mujeres como si todo dependiera de Fulano o de Zutano (o de Mengana y Perengana). Muy mala costumbre que se nos quitaría si todos mejoráramos aunque fuera un poco nuestra cultura histórica.

10 Los temas (*a*) y (*b*) son mencionados de pasada por nuestro autor en el capítulo de *An Autobiography* dedicado a sus investigaciones sobre la Gran Bretaña románica (1939, cap. xi, pp. 128-130 y 144-145). Aunque la muerte le impidió siquiera empezar

Los tres primeros temas ni con la mejor voluntad se prestan a un tratamiento de "grandes hombres". Tanto las artesanías en metal como las leyendas populares es bien sabido que por su naturaleza no tienen creador con nombre y apellido: lo que uno estudia son tradiciones. Sin duda tanto los artesanos como los transmisores de leyendas fueron, son y serán individuos de carne y hueso, pero no los podemos identificar y por ello no podemos en su caso (benditos sean los dioses) inventarnos cultos a la personalidad artística o poética. Como no del todo bien dice nuestro autor:[11]

> The conception of an original work of science or art, created in its entirety by a single man, is a mere fiction. We owe it to Descartes, who undertook in his own philosophical system to give us an example of such a thing: but actually that system contained large elements of medieval scholasticism, Renaissance Platonism, and so forth, which he found ready-made in the philosophical tradition to which he was heir, and incorporated in his own work as he saw fit. His contemporary Shakespeare took his plots from all manner of sources, and his dramatic technique from Mar-

---

la gran monografía sobre el llamado "muro de Adriano" que había planeado escribir, Collingwood escribió dos artículos sumamente técnicos sobre el estado de la cuestión que ilustran su visión de este complejo asunto (1921, 1931). En cuanto a las artesanías de repujado en metal, él mismo consideraba que el capítulo que le dedicó al tema en su contribución a la *Oxford History of England* (1930a, cap. xv, pp. 247-260) era su mayor aporte historiográfico. El tema (*c*) fue desarrollado por Collingwood en la segunda mitad de la década de los 30, y se rumoraba entre conocedores que existía el manuscrito de un libro casi concluido, aunque nadie parecía haberlo leído. Gracias a los esfuerzos de sus recientes editores, podemos ahora darnos cuenta de la profundidad de estas investigaciones (Boucher *et al.*, 2005). Finalmente, el tema (*d*) es la inquietud más constante en la obra de Collingwood; y aunque de ella dan testimonio fiel tanto su *Idea de la historia* (1946) como su *Idea de la naturaleza* (1945), personalmente considero que su *Essay on Metaphysics* (1940) es la coronación de sus afanes en la materia.

11 Digo que no del todo bien, porque hay en este texto una contradicción pragmática: si la concepción de una obra original de ciencia o arte es una ficción, lo será también decir que se debe a un solo hombre, por grande que sea (Descartes en el pasaje citado). Sirva como ejemplo de la dificultad de librarse de esta manera de pensar.

> lowe and other predecessors. Voltaire, the high priest of illuminism, borrowed his philosophical method from Locke; Gibbon his general point of view from Voltaire, his historical method from Mabillon and others; and so forth. The absolutely unprejudiced thinker, the original creator who makes an absolutely new work of art, is no actual human being; he is an imaginary creature, like the purely economic man of the early economists. Every actual thinker, every actual artist, works by adding his quota to a tradition, a common stock of ideas already current. ['The Authorship of Fairy Tales', ms. 1936; en Boucher *et al.*, 2005, pp. 265-266.]

Lo que el historiador estudia son ciertamente fenómenos individualizados *pero colectivos*. El caso de las murallas podría parecer distinto, por cuanto su construcción fue lanzada por el emperador Adriano. Sin embargo, esa construcción se extendió por muchos años y estuvo a cargo de innumerables constructores anónimos; y son las acciones de esos constructores las que el historiador de las murallas investiga, y no la mera iniciativa formal de un hombre solo. Adriano no solamente no construyó él solito las murallas, como decía con razón el obrero lector de Brecht, pero no estuvo presente o siquiera vivo durante el largo proceso en que fueron erigidas y modificadas. Luego aquí también el objeto a investigar es individualizado pero colectivo: la tradición anónima de muchas personas que intervinieron en el producto que los arqueólogos han ido excavando y analizando.

Pero, ¿qué pasa con el cuarto tema, el de la historia del pensamiento filosófico europeo a la que Collingwood le dedicó más tiempo que a ningún otro? Basta asomarse a las páginas de, por ejemplo, *The Idea of History* (1946) para constatar una larga lista de nombres o apellidos individuales: Heródoto, Tucídides, Polibio, Tito Livio, Tácito, Descartes, Vico, Locke, Berkeley, Hume, Herder, Kant, Schiller, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Comte, Bradley, Bury, Oakeshott, Toynbee, Windelband, Rickert, Simmel, Dilthey, Meyer, Spengler, Ravaisson, Lachelier, Bergson, Croce. ¿Se trata aquí, ahora sí, de una "historia de grandes hombres"? No; el que en ciertos casos tengamos un producto "bautizado" (un libro con el nombre de su autor bien impreso en la portadilla) y en otros no (una vasija de cerámica sin marca de autor) no significa en el fondo nada. En ambos casos la investigación es, o debe ser, exactamente la misma; porque en ambas debemos entender ese objeto como al mismo tiempo el producto de un autor individualizado y un eslabón más dentro de una cadena colectiva de productos,

parte de una tradición donde "cada quien añade su partecita a una tradición que recibe", un proceso en parte activo y en parte pasivo. Así investigó siempre las cosas Collingwood.

3 De cúan fácil es seguir una pista falsa

Antes de este pequeño excurso, al final de la sección 1, decía yo que cuando se trata de lo que los seres humanos hacen, nos interesa saber por qué ciertos individuos actuaron como actuaron, pero no simplemente en cuanto *ejemplares* de una cierta clase, sino en cuanto esos precisos y únicos individuos que fueron. Así, una socióloga que estudia, por ejemplo, las madres de la Plaza de Mayo y sus actividades de protesta contra la falta de información sobre sus hijos desaparecidos durante la dictadura militar argentina, ciertamente se va a interesar por todo esto como un caso notable de *rebelión popular* o de *empoderamiento femenino* o de *defensa de los derechos humanos*, o como quiera que decida ella conceptualizar su objeto de estudio. Y en esa medida el interés de esa socióloga será científico más que histórico: habrá muchos otros casos de cualquiera de esas tres clases de fenómeno (clases que he marcado arriba con cursivas) a las que se apliquen consideraciones semejantes; habrá muchos otros casos que comparar con respecto a semejanzas y diferencias; habrá muchos procesos causales que han operado de forma suficientemente parecida como para que los englobemos en una clase respecto de la cual podamos traer a colación una u otra teoría general. Sin embargo, también es cierto que la socióloga se interesará en el caso de las madres de la Plaza de Mayo *en cuanto ese caso particular*, por sí mismo y en toda su individualidad. Le interesan, con otras palabras, los detalles de lo que pasó *tal como pasó*, o de lo que sigue pasando *tal como sigue pasando* (ya que el movimiento de las madres no ha concluido y su reclamo no ha sido satisfecho). Y en esa medida el interés de esa socióloga será histórico más que científico.

Hasta aquí no estamos diciendo nada que no se sepa. La pregunta de fondo es si este interés innegable de la socióloga es simplemente un rasgo humano comprensible, o si es algo más. Un célebre comediógrafo romano dice en una de sus obras aquello de *humani nihil a me alienum puto*, "nada de lo humano estimo ser ajeno a mí", que luego ha pasado a ser adagio. En el contexto de la comedia esto significa simplemente que el personaje en cuestión es, como más o menos todo ser humano, un "chismoso", un "metiche", alguien con un interés inevitable

e intenso por los asuntos de los demás. ¿Es esto lo que ocurre con esa socióloga imaginaria que estudia las madres de la Plaza de Mayo? No lo creo; al menos no solamente; más bien habría que pensar que la frase risible de Terencio, convertida en adagio, debe entenderse en el sentido sublime del poeta inglés:[12]

> Know then thyself, presume not God to scan;
> The proper study of Mankind is Man.

Esta es ciertamente la idea que tiene Collingwood del asunto. Estudiamos las cosas humanas y nos interesamos intensamente en ellas, y por cierto no nada más como instancias de *clases* de cosas, sino en toda su individualidad, porque estas son, de todas las cosas que hay, las que mejor podemos entender.

Y aquí es donde la cosa se pone de veras bien, ya que se suscita entonces una pregunta tanto teórica como metodológica de gran peso: ¿de qué rayos estamos hablando cuando decimos que *entendemos* las cosas humanas, y que las entendemos *tan bien*? Hasta ahora se han tomado en serio solamente dos respuestas, muy diferentes entre sí, a esta pregunta, que repito es tanto teórica como metodológica.

La *primera* respuesta se gestó en el curso de las grandes disputas metodológicas suscitadas por el desarrollo del movimiento intelectual al que llamamos "historicismo", que surgió entre el final del siglo XVIII y el comienzo del XIX, y

---

12 Los versos de Alexander Pope son los dos primeros de la segunda epístola del *Essay on Man*, publicado originalmente en 1734. En cuanto al *Heautontimorumenos* o *Atormentador de sí mismo*, Terencio comienza la obra con el chismoso de Cremes queriéndose entrometerse en los asuntos de su vecino Mienedemus de parecida manera como tantos lo han hecho antes y lo seguirán haciendo mientras el mundo sea mundo. Mienedemus con toda razón le espeta que ha de tener mucho ocio como para preocuparse de lo que no le concierne, a lo cual Cremes responde con la frase citada arriba (verso 25). Por lo demás, no tengo nada contra los chismosos y mucho menos contra los chismes, que son probablemente indispensables a la vida social (cf. Dunbar, 1996). Sólo digo que la investigación científica en general, tanto como la investigación histórica en particular, son un asunto distinto. Cuál asunto distinto sea ese, es algo que veremos con mayor detalle en la sección 4 de este trabajo.

que cristalizó a comienzos del siglo XX.[13] Esta primera respuesta consiste básicamente en plantear y elaborar una distinción: el científico natural "explica" las cosas mientras que el historiador y el científico social las "entiende" o las "comprende"; las palabras más célebres asociadas a esta primera respuesta, aparte de "entender" o "comprender" (*Verstehen, understanding*), son, como bien se sabe, "interpretación" (*Deutung, Auslegung*), "interpretativismo", "hermenéutica", así como, con un giro teórico especial, "texto", "discurso", "discursivismo".

La *segunda* respuesta surgió hacia finales del siglo XX, al interior de las ciencias cognitivas, y más particularmente de la rama de la zoología que estudia a los primates, y consiste básicamente en proponer que en el curso de la evolución se generó, en los organismos de ciertas especies, una capacidad para "leer la mente" de otros organismos, la cual es embrionaria en ciertos vertebrados, pero en cambio se ha desarrollado de manera prodigiosa en los seres humanos; las más famosas palabras asociadas a esta segunda respuesta son, aparte de "leer la mente" (*mindreading*), "teoría de la mente" (*theory of mind*), "ceguera mental" (*mindblindness*), y en menor grado "inteligencia maquiavélica" (*Machiavellian intelligence*) y más recientemente, y con un giro teórico especial, "neuronas espejo" y "simulación".

---

13 El historicismo infectó especialmente a los autores alemanes, pero la infección muy pronto se extendió por todo el mundo civilizado. A pesar de las complicaciones argumentativas asociadas al historicismo, puede decirse que la idea subyacente es simple; y nadie la ha formulado de manera más tersa y elegante que el filósofo español don José Ortega y Gasset: *El hombre no tiene naturaleza sino historia*. O si se quiere: el hombre no es sino que se hace, se hace a sí mismo, y ese proceso por el que se hace a sí mismo es justamente la historia. La idea había ciertamente asomado su cabeza ya en la Antigüedad (Sófocles, *Antígona*, primer coro) y el Renacimiento (Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*); pero corresponde al historicismo haber dotado a esta mera idea de un aparato conceptual y un método de investigación. Dicho sea de paso, entre las varias disputas metodológicas que se dieron durante el siglo XIX con la aparición del historicismo una de las más interesantes tuvo como objeto la relación entre teoría económica e historia económica. El lector curioso encuentra una exposición estupenda de esta disputa en Schumpeter (1954); en Wittkau (1992) una historia del historicismo; y en Feest (2010) una revisión reciente de la variada historia cultural de distinción entre "explicar" y "entender".

Nótese que estas dos respuestas surgieron ambas en medios científicos y el propósito de ellas era en cada caso científico. Sin embargo, no podían ser en otro sentido más diferentes. La primera respuesta es predominantemente *metodológica:* ¿cómo debemos hacer para entender bien las cosas humanas? La segunda es predominantemente *teórica:* ¿cuáles son las causas y efectos de la capacidad de "leer la mente"?

A pesar de que estas dos respuestas son en primer lugar científicas, hubo en ambos casos filósofos que en parte precedieron y en parte siguieron la discusión, y contribuyeron su granito de arena a aclararla o confundirla.[14] Aquí nos interesa en particular el papel que juega Collingwood, uno de los pocos participantes de la discusión que tenían un pie en la filosofía y otro en la investigación científica; pero hay un pequeño problema. Por un lado, nuestro autor escribe en la primera mitad del siglo XX y pertenece por el tiempo naturalmente a la discusión en torno a la primera respuesta; y su contribución se ha leído y debe leerse en relación con ella. Por otro lado, lo que Collingwood tiene que decir sobre el asunto es, inesperadamente, más teórica que metodológica; y entonces pareciera deberse leer mejor, aunque anacrónicamente, como aportando a la discusión en torno a la segunda respuesta. Discutir esto con todo detalle rebasa los propósitos de este artículo, de manera que me concentraré en el meollo del asunto: resulta que la distinción entre "explicar" y "comprender" que se ha conservado y repetido como el fruto de las disputas metodológicas en torno al historicismo es diametralmente opuesta a la que propone Collingwood, a pesar de ciertas semejanzas superficiales. (Vuelvo brevemente sobre la "teoría de la mente" en la sección 7 y última de este trabajo.)

---

[14] En el caso de la segunda respuesta cabe mencionar, como predecesores, a dos filósofos que tenían temperamentos y perseguían agendas muy diferentes, Wilfrid Sellars (1962) y Paul Feyerabend (1963). Ellos llegaron casi al mismo tiempo a la conclusión de que los seres humanos disponen siempre de un vocabulario y una serie de proposiciones "mentalistas" que son *irreducibles*. Tal conclusión desató entre los filósofos una serie de discusiones en torno a si la "psicología que emplea la gente" (*folk psychology*) es o no es una teoría, y en caso de serlo, qué relación guarda con la psicología científica, y cuál es su valor epistemológico. El debate continúa hasta hoy (véase por ejemplo Hutto y Ratcliffe, 2007; para discusiones anteriores se puede leer Davies y Stone, 1995 o Carruthers y Smith, 1996).

Que esto es así no debería despertar dudas en nadie que haya leído la exposición crítica que en su *Idea de la historia* (1946, parte IV, §2, apartado IV) hace nuestro autor de las ideas de Wilhelm Dilthey, sin duda el más importante autor que haya propuesto la distinción de marras, y por cierto otro de los filósofos que tenían un pie bien puesto en la investigación científica (en su caso la historia de la literatura y de la filosofía). No cabe ninguna duda de la admiración profunda que Collingwood sentía por la obra científica y filosófica de Dilthey, y en particular por el considerable esfuerzo con el que Dilthey trató de responder a la pregunta teórica y metodológica que nos ocupa aquí: ¿de qué rayos estamos hablando cuando decimos que *entendemos* las cosas humanas, y que las entendemos *tan bien*? Sin embargo, su veredicto es claro: la argumentación de Dilthey estaría desencaminada porque, tratando de encontrar cómo es que conseguimos entender lo que es individual, el autor alemán llegaría a la conclusión de que se necesita una psicología nueva, la cual consistiría en describir los *tipos* humanos; pero, argumenta Collingwood, he aquí que los tipos son justamente tipos, no individuos.

Por cierto, a lo que he podido ver Collingwood no discute en ninguna parte de su obra los trabajos de Max Weber, a quien todo mundo cita como el autor que, junto con Dilthey, más contribuyó a la respuesta interpretativista que ha terminado en general por adoptarse. Aunque no quiero usar aquí un *argumentum e silentio* (y menos caer en una falacia *ad ignorantiam*), me parece altamente probable que Collingwood no leyó a Weber, ya que le habrían despertado gran interés tanto sus disquisiciones metodológicas cuanto sus aportaciones a la investigación histórica y sociológica. Sin embargo, para el tema que nos ocupa aquí su juicio habría sido exactamente el mismo que para Dilthey. Al igual que este último, y a pesar de las enormes diferencias en forma y contenido, Weber fue metodológicamente un tipólogo.[15]

El punto en que Weber no dejó nunca de insistir, a saber que la lógica de los tipos no es la misma que la lógica de las clases (o géneros, como más aristotélicamente decía el propio Weber), es totalmente correcto, como lo es, por lo demás, su otro punto: que tampoco se agota en la lógica de las variables, propia

---

[15] En la escasa literatura que compara a Collingwood con Weber reina una confusión total sobre los puntos decisivos, como puede verse por ejemplo en Turner (2011).

del razonamiento estadístico.[16] Y si Collingwood hubiese leído a Weber, le habría dado la razón en ambos puntos; e incluso le habría dado la razón en que el problema de fondo es lógico; pero habría argumentado que era muy otra la reforma en materia de lógica que se necesitaba realmente.

Es precisamente en una peculiar reforma de la lógica (y, como veremos en la sección 6, no nada más de la lógica) que consiste la variante característica del interpretativismo de Collingwood. Sin embargo, en la literatura secundaria no se ha a mi juicio expuesto el asunto como debe ser, por lo cual propongo que,

---

16 Si el lector de estas páginas fuese por ventura un lógico, cosa totalmente improbable, se preguntará por el significado del término "lógica" aquí. Para ese lógico, como para todos los lógicos, el término designa el estudio formal de sistemas de reglas mediante las cuales ciertas secuencias de símbolos se transforman en otras secuencias de símbolos. Como parte de la lógica así entendida, ese lector lógico me dirá que en todo caso sería aceptable que el término designara también el estudio formal de sistemas de reglas para la interpretación de secuencias de símbolos, donde la palabra "interpretación" se refiere a la operación de poner en relación los miembros de dos conjuntos, uno de símbolos y otro de los "objetos" que los símbolos representan. Tal es el uso de la palabra "lógica" entre los lógicos profesionales, y está muy bien. Sin embargo, ese lector lógico aceptará que los fundadores de los estudios formales en lógica dedicaron una parte de su tiempo a reflexionar, en lengua vernácula, acerca del propósito a cuyo servicio están. Así, autores como Peirce o Frege, Hilbert o Russell, Carnap o Wittgenstein, Quine o Kripke, no solamente contribuyeron de manera importante a la lógica formal, sino que escribieron larga y esmeradamente sobre el lenguaje, las proposiciones, la verdad, el conocimiento, el razonamiento, la argumentación, las probabilidades, la filosofía, la ciencia, y otros temas por el estilo; y yo al menos no sabría cómo llamar a sus sesudas reflexiones excepto diciendo que eran lógicas. Así hay que entender el uso del término por Weber y Collingwood. Por lo demás, las reflexiones lógicas de este tipo tarde o temprano llevan a formalizaciones y viceversa. Así por ejemplo, Weber fue cuidadoso al distinguir entre "tipos ideales" y "tipos de corte medio" (1922, pp. 101, 191, 202, 404, 503, 508-9, 521-3); y pocos años después, Hempel y Oppenheim (1937) y de manera independiente Stevens (1946) iniciaron la formalización de los "tipos de corte medio". Es curioso, sin embargo, que ni las reflexiones lógicas de Weber sobre los "tipos ideales" ni las de Collingwood sobre

para preparar el terreno, consideremos el lugar clásico en el que Dilthey expuso su respuesta a nuestra pregunta.[17] Advierto que, desgraciadamente, el estilo académico alemán de la época exigía escribir de forma muy abstracta y evitar en lo posible dar ejemplos ilustrativos claros. Trataré de suplir este déficit con un ejemplo mío.

Ahora bien: Dilthey caracteriza el entender (*Verstehen*) en dos pasos o momentos. En un *primer* momento tentativo nos dice que el objeto de la intepretación es "el estado de otra persona" (*ein fremder Zustand*). Dilthey no especifica, y eso es una pena, cuáles son los "estados de otra persona" que son susceptibles de entenderse; lo único que importa es que son "internos", y en esa medida inobservables. Sean cuáles fueren tales "estados internos" que se pueden entender, Dilthey nos dice que "podemos concebir el entender como un razonamiento por analogía".

La clave está en que, según Dilthey, los estados internos van acompañados de "procesos físicos externos" (la frase es también de Dilthey). Como los procesos físicos externos son observables, me resulta fácil notar la semejanza entre los míos y los de la otra persona. Repito que Dilthey no da ejemplos, pero me

---

las preguntas y respuestas (véase sección 5 más adelante) han recibido ninguna formalización hasta ahora, a menos que se considera a esa luz sea las lógicas erotéticas, desde Prior (1955) hasta Wiśniewski (1995), sea la lógica abductiva vislumbrada por Peirce y objeto de tantas controversias (Aliseda, 2006). Por todo eso me curo en salud, y escribo esta nota para al menos anticipar las suspicacias que este déficit teórico podría generar en la tribu de los lógicos.

17 Me refiero a la ponencia 'Beiträge zum Studium der Individualität' ['Contribuciones al estudio de la individualidad'], presentada por Dilthey ante la Academia Prusiana de las Ciencias en 1896. El diccionario histórico de la filosofía de Rudolph Eisler (1910, vol. III, p. 1673), que ha sido considerado y usado como una autoridad, declara que en esta ponencia de Dilthey es donde se formula por vez primera la distinción entre "explicar" (*Erklären*) y "entender" (*Verstehen*), y supongo que muchos se lo han creído. La verdad es que en los tres pasajes de la ponencia en los que Dilthey menciona el término "explicar", parece más bien contrastarlo a "describir" (*Beschreiben*). La distinción entre "explicar" y "describir" se repite una y otra vez en la amplísima obra de Dilthey. Pero dejemos esta cuestión terminológica que, como todas la de su estirpe, no es en realidad importante.

parece que podemos imaginar que un caso de proceso físico externo sería, digamos, un ceño fruncido (algo perfectamente observable). Pues bien, si en mi experiencia frunzo el ceño cuando me siento desagradablemente sorprendido por algo (estado interno), entonces pasa que, al ver que otra persona frunce el ceño, *entiendo* (es decir, según esta primera caracterización, concluyo por analogía) que ella se siente desagradablemente sorprendida también.

Hasta aquí el primer intento de caracterización; y creo que no cuesta nada aceptar que este tipo de razonamientos ocurren. Sin embargo, la cosa no es tan fácil, ya que Dilthey retracta enseguida esta caracterización como tosca y esquemática, arguyendo que con ella se separan los dos "estados internos" (en nuestro ejemplo, los dos casos de sentirse desagradablemente sorprendidos, el mío y el de la otra persona) de algo que Dilthey llama "el nexo de la vida anímica". Esta separación es obviamente algo que no debe hacerse por ningún motivo. En un *segundo* momento, pues, Dilthey corrige su primer intento y declara ahora que siempre "sentimos los estados del otro como propios, nos alegramos o entristecemos con el otro", si bien el grado en que lo hacemos depende del "grado de simpatía, amor o afinidad con la otra persona", y de hecho que "no entendemos a alguien con quien no tenemos simpatía".

Hasta este momento obtenemos por fin la respuesta a la pregunta que hacíamos antes: ¿cuáles son los "estados internos de otra persona" que son susceptibles de ser entendidos? Parece, por los ejemplos que finalmente aduce Dilthey, que se trata antes que nada de sentimientos. Lo que entendemos son los sentimientos del otro, y los entendemos porque, y en la medida en que, aunque son del otro, los sentimos nosotros también. Por eso era que la primera caracterización (el entender como razonamiento por analogía) era defectuosa: nos hacía olvidar ese sentir con el otro. A esto justo se refería cuando nos decía que la primera caracterización "separaba los dos estados internos del nexo de la vida anímica".

No dudo de ninguna manera que ocurra lo que dice Dilthey. La capacidad de sentir con el otro parece ser propia del ser humano y ha sido observada desde antiguo. En la filosofía moderna los ilustrados escoceses (Adam Smith, David Hume) dijeron que esa capacidad era el fundamento de la vida moral. No voy a argüir contra eso; ni me voy a oponer tampoco a que a esa capacidad de sentir con el otro la llamemos "entenderlo"; lo que sí debo decir es que esta doctrina está a años luz de la de Collingwood, para quien el objeto propio de la actividad de entender no son nunca sentimientos, sino que son siempre

pensamientos.[18] Y es esta distinción entre sentimiento y pensamiento la que debemos tener presente si queremos captar la reforma de la lógica que propone nuestro autor.

4 Finalmente, el corazón del asunto

En un pasaje bien conocido de su autobiografía, Collingwood se refiere con sarcasmo a una malísima costumbre que tienen algunos autores:

> People will speak of a savage as 'confronted by the eternal problem of obtaining food'. But what really confronts him is the problem, quite transitory like all things human, of spearing this fish, or digging up this root, or finding blackberries in this wood. [*An Autobiography*, 1939, cap. v, pp. 32-33.]

---

[18] No que Collingwood niegue la existencia del fenómeno descrito por Dilthey. Antes al contrario, como expresa en el manuscrito 'The Principles of History' (ms. 1939, cap. 2, §8; en Dray y van der Dussen, 1999, pp. 70-72), declara que encontramos ese fenómeno tanto en los humanos respecto de humanos y animales como en los animales mismos, y en estos tanto respecto unos de otros como respecto de los humanos; pero Collingwood añade enseguida que se trata de una dimensión completamente diferente de la que interesa a la historia propiamente dicha. De hecho, este pasaje de Collingwood argumenta muy a las claras que el género de la biografía tiene por tema principal despertar en nosotros sentimientos de simpatía a favor de los sujetos de ellas, o bien de malicia en su contra, con lo cual se revela que la biografía no pertenece en rigor a la historia. Dicho más coloquialmente, la biografía es en gran medida chisme, y en esa medida justamente no es historia. Eso no significa que todo texto que lleva el lexema "biografía" sea siempre y necesariamente de este tipo. Un caso del todo diferente es justa y particularmente la *Autobiografía* de Collingwood, la cual, como puede constatar cualquiera que lo lea, no es otra cosa que un estudio histórico que versa exclusivamente sobre su propio pensamiento, es decir, como veremos en la sección 4, sobre los problemas concretos que nuestro autor se planteó y las soluciones que encontró. Por lo demás, volveré sobre los sentimientos y su relación con las emociones en la sección 7 de este trabajo.

En este sencillo ejemplo está el corazón del asunto que nos ocupa. Entender las cosas humanas, y entenderlas bien, es para Collingwood siempre y solamente: (1) entender los problemas que uno o varios seres humanos han intentado resolver; para lo cual necesitamos antes (2) entender que esos problemas son siempre concretos, particulares, específicos, situados espacial, temporal, social y culturalmente. Nótese además (3) que estamos hablando, y debemos entender que estamos hablando, de problemas prácticos, para cuya solución (4) se requieren acciones e intenciones precisas y ajustadas al problema práctico, previamente a las cuales a su vez (5) los seres humanos interesados en resolver el problema en cuestión necesitan pensar y pensar bien, ordenadamente, sistemáticamente, con cuidado. Si no piensan y piensan bien, entonces tal o tales seres humanos, confrontados con tal o cual problema concreto y práctico, no encontrarán la solución y por lo tanto no podrán actuar; y si nosotros, que estamos tratando de entender lo que hicieron, no entendemos esto, entonces no entendemos nada.

Creo, espero y confío fervientemente que todo el párrafo anterior, incluyendo la cita, será para el lector extraordinariamente sencilla y fácil de comprender. Recuerde el lector la pregunta teórica y metodológica que estamos discutiendo: ¿de qué rayos estamos hablando cuando decimos que *entendemos* las cosas humanas, y que las entendemos *bien*? La respuesta de Collingwood: estamos hablando de los cinco puntos enumerados antes y de ninguna otra cosa. Así de fácil.

Tal vez creerá el lector que hay gato encerrado, y que no puede ser *así* de fácil. Si fuera así de fácil, los grandes y justamente celebrados autores que escribieron antes que Collingwood lo habrían descubierto antes, y ese descubrimiento sería un lugar común. Como dicen los franceses, *on le saurait*. Creo en efecto que hay una razón, o mejor dicho varias razones por las que no solamente no se descubrió eso antes, sino que el propio Collingwood bregó mucho para encontrarlo; y son esas mismas razones las que explican por qué su descubrimiento no se ha convertido en el lugar común, teórico y metodológico, que a mi juicio debería ser. Una de esas razones es que, si bien es bastante sencillo entender el punto en sí mismo, no es tan sencillo captarlo completamente ni mucho menos sacar todas sus consecuencias.

La primera y más obvia consecuencia, habida cuenta de la breve discusión sobre Dilthey con la que cerramos la sección anterior, es esta: entender no es, diga quien quiera lo que quiera, entender sentimientos. No podemos entender

ni el amor, ni la ira, ni la tristeza, ni el miedo. Todas y cada una de estas cosas podemos en primer lugar, desde luego, *sentirlas*, y de hecho todos, o casi todos los seres humanos, las sentimos de tanto en tanto.[19] Y sintiéndolas, podemos en segundo lugar *reportar* que las sentimos, o en su defecto podemos *manifestarlas* en miradas, gestos, tonos y movimientos. Por tanto, sea que hayamos oído o leído tales reportes, sea que hayamos observado tales manifestaciones, podemos en tercer lugar *enterarnos* que tal o cual persona (yo mismo u otro ser humano) siente tal o cual cosa. Podemos incluso formular y poner a prueba hipótesis, modelos y teorías generales sobre los sentimientos, sus causas y efectos; es decir, podemos *explicarlos*; y vaya ciencia útil sería esta que pudiera explicar los sentimientos, sus causas y sus efectos. Lo que no podemos, lo que definitivamente no podemos, es *entenderlos*, al menos no si por "entender" estamos justamente entendiendo lo que se dijo en el primer párrafo de esta sección; es decir, para aplicar enseguida la lección, si estamos entendiendo la solución que Collingwood da al problema práctico que lo confrontó: el de responder a la pregunta teórica y metodológica concreta que venimos discutiendo.

Hay un apotegma famosísimo de Collingwood: *All history is the history of thought*, "toda historia es historia del pensamiento".[20] Es muy fácil tergiversar este apotegma y convertirlo en algo inane y estéril, en algo así como "toda historia es historia intelectual" o "toda historia es historia de las ideas", en el sentido usual de

---

[19] Digo "casi todos", porque la psicología experimental moderna nos ha enseñado que una porción pequeña (tal vez un 1%) de seres humanos parece patológicamente privada de ciertos sentimientos. Así por ejemplo, hay indicios importantes de que al menos algunos de los llamados "psicópatas" (vueltos celébres al menos desde Anhony Hopkins y su caracterización de Hannibal Lecter) son incapaces de sentir miedo o cólera. Al lector incrédulo le puedo recomendar la lectura de Blair *et al.* (2005) si es concienzudo; la de Kiehl y Buckholtz (2010) si anda con prisa; y la de Dutton (2012) si busca un poco de esparcimiento.

[20] Cf. *An Autobiography* (1939), cap. x, p. 110; *The Idea of History* (1946), parte iii, §7, pp. 115, 117 y 120 (donde le atribuye la idea a Hegel); parte v, §1, apartado (ii), p. 215; 'Outlines of a Philosophy of History' (ms. 1928), cap. i (en van der Dussen, 1993, pp. 444-445) y cap. iii (*ibid.*, pp. 474 y 479); 'The Principles of History' (ms. 1939), cap. 2, sección 9, §7 (en Dray y van der Dussen, 1993, p. 77) y cap. 3, apartados 4 y 5 (*ibid.*, pp. 92, 98, 100).

estas frases.[21] Al hablar así es muy fácil caer en la tentación de que nuestro autor tiene una visión "intelectualista" e "idealista" de la historia. En cuanto al "idealismo" de Collingwood, creo que mientras menos se hable de eso, mejor. Se trata de un espantajo que no hay manera de liquidar. Diga uno lo que diga para explicar la posición filosófica de nuestro autor, no faltará quien vuelva a llamarlo "idealista"; y yo francamente no estoy para perder el tiempo en causas perdidas.[22]

En cambio la otra etiqueta sí me concierne, porque me parece el producto de un malentendido que creo fácil de disipar. En primer lugar, que Collingwood no fue nunca "intelectualista" es algo que se desprende, o debería desprenderse, ya de la cita que di al principio de esta sección y mi comentario a ella. Si problemas concretos y prácticos tales como arponear este pez, arrancar esta raíz o encontrar zarzamoras en el bosque son "intelectuales", entonces cualquier cosa es "intelectual", y la palabra pierde toda utilidad.

En segundo lugar, si atendemos a las investigaciones históricas particulares que hizo Collingwood (por ejemplo, su contribución a las excavaciones arqueológicas de las murallas romanas en Gran Bretaña o su historia de la romanización de esa isla), veremos que lo que más le interesaba era lo más intensamente práctico: las fortificaciones y estrategias militares, las actividades comerciales y de trueque, las técnicas de repujado en metales, los detalles de la vida campesina. Nada de eso pertenece a la "historia intelectual" en el sentido en que se

---

21 Ni siquiera los mejores intérpretes de Collingwood están a salvo de este tipo de tergiversación involuntaria. Así, un académico de gran mérito, tanto por sus estudios del pensamiento social y político de nuestro autor (Boucher, 1989) como por su trabajo de editor (Boucher, 1989, 1992; Boucher *et al*., 2005), se refiere, precisamente en un texto titulado 'En defensa de Collingwood', al "*dictum* de Collingwood de que toda historia es historia de las ideas" (Boucher *et al*., 2005, p. xcv), con lo cual contribuye a una confusión incomprensible en alguien que por lo demás parece entender perfectamente la doctrina que estamos discutiendo aquí. Más adelante en esta sección vuelvo sobre este asunto y analizo otro texto de intérpretes de Collingwood que esconde este tipo de malentendidos y confusiones.

22 En correspondencia privada con Gilbert Ryle, su sucesor en la Cátedra Waynflete de Filosofía Metafísica en la Universidad de Oxford, Collingwood le pide a Ryle, ya exasperado, que por favor no le llame "idealista" toda vez que el propio Ryle admite que esta etiqueta no significa gran cosa (Connelly y D'Oro, 2005, p. 255).

usa este término ordinariamente. El pensamiento del que habla Collingwood cuando dice que toda historia es historia del pensamiento no es precisamente el pensamiento de individuos especiales, llamados "pensadores", completamente diferentes del resto de los mortales comunes. Nuestro autor arremete contra esa tontería en un manuscrito:

> The current distinction between ordinary history and the 'history of thought' is drawn only because it is fancied, absurdly enough, that thinking is the exclusive privilege (or curse) of special persons called thinkers, who are supposed to focus their philosophical microscopes on affairs wherein they do not engage, but which they nevertheless condescend to study; and so we get for example on the one hand a history of politics, and on the other hand a history of political thought or thought about politics: a history of what these thinkers have seen, or fancied themselves to see, through the microscope.
>
> This fancy is absurd because, if anything deserves the name of political thought, it is the kind of thinking that is done by people engaged in politics, the thinking of which their political activities are evidence. Political history is already the history of political thought: the thoughts of Grey and his contemporaries about parliamentary reform, the thoughts of Gladstone and his contemporaries about Irish home rule, and so forth. ['The Principles of History', ms. 1939, en Dray y van der Dussen, 1999, p. 69.]

Tal vez a los llamados "intelectuales" (a los que, dicho sea de paso, nunca he sabido por qué llaman así, en vista de que de todos los mortales son los que menos entienden nada) les duela oír o leer esto. Hasta es posible que lo resientan como traición viniendo de alguien que, al menos superficialmente, es de su gremio; pero cualquiera que haya leído la *Autobiografía* de nuestro autor sabrá el poco respeto que le merecían la mayoría de los "intelectuales". En todo caso, las cosas están así: el pensamiento que Collingwood decía ser el único objeto de la historia no es otro que el que todos los seres humanos, hasta los más humildes, practican; y que practican porque están cada vez empeñados en la solución de problemas concretos, problemas que, por una razón y otra, les interesa resolver.[23] De intelectualismo nada.

[23] Un ejemplo más que podría ayudar a algún lector todavía despistado: el conflicto inacabable entre cerrajeros y ladrones. Más tarda un cerrajero en inventar una ce-

Pero el malentendido continúa y aun se cubre de nuevas complicaciones y adornos espurios. En la nueva y meritoria edición de *The Idea of History* se resumen los malentendidos al uso como sigue:

> The alleged defect of [Collingwood's] theory is more specifically concentrated on the points that it is too overtly intellectualistic, that it fails to take into account the less rational aspects of human actions, and that it also cannot account for social and economic history which tends to be concerned with aggregates or groups and mass behaviour, rather than individual actions. [van der Dussen, 1993, p. xxv.]

Este resumen es un ejemplo mayúsculo de confusiones sobre confusiones. Hay que distinguir, en efecto, al menos cuatro cargos distintos: (1) que la filosofía de la historia de Collingwood sea "intelectualista"; (2) que no tome en cuenta o ignore o deje de lado los aspectos menos racionales de las acciones humanas; (3) que no pueda dar cuenta de la historia social y económica; (4) que no pueda dar cuenta de los agregados o grupos y de la conducta en masa a diferencia de las acciones individuales. El resumen está escrito de tal manera que se supone que los cargos (1) y (2) son más o menos el mismo, y que el cargo (4) es parte de o un atributo específico del cargo (3). Ninguno de estos dos supuestos es correcto. No me atrevería a decir si es la literatura secundaria la que los contiene, o si son obra del editor que escribió el resumen; pero eso es lo de menos. Supuestos falsos y confusos son, y debemos desmantelarlos.

Tomemos para empezar la identificación de (1) y (2). Decir de alguien, con intención de atacarlo, que su idea de la historia es "intelectualista" no es para nada lo mismo que decir que es "racionalista". Collingwood no es lo primero, como espero haber mostrado. ¿Será lo segundo? Por supuesto que sí, pero

---

rrojo más seguro que aparece un ladrón que piensa en cómo violarlo; y más tarda un ladrón en violar un cerrojo que aparece un cerrajero con nuevas ideas acerca de cómo se podría perfeccionar para impedir que el ladrón lo viole. Es una carrera en la que el cerrajero tiene que pensar como el ladrón y el ladrón como el cerrajero, entender ambos los problemas del otro y las soluciones que encuentra. Con ello tenemos todos los componentes de una historia de la cerrajería y del latrocinio en el sentido preciso de Collingwood, como historia de pensamientos.

atención: solamente si por "racionalista" entendemos lo que se especificó en el primer párrafo de esta sección. La tesis de nuestro autor es, en efecto, que podemos entender y entenderemos la conducta de los seres humanos cuya historia queremos escribir solamente en la medida en que esa conducta consista en la solución *pensada* de problemas concretos y prácticos.[24] Dicho al revés, en la medida en que la conducta sea una mera secuencia de movimientos aleatorios y caprichosos, no estamos hablando de *acciones* y no habrá manera de entender tal secuencia.

Para no multiplicar los malentendidos, recuerde el lector que estamos hablando de historia, es decir de la interpretación de *evidencia* histórica, depositada en documentos escritos, construcciones, carreteras, artefactos, y otros objetos, pequeños o grandes, antiguos o recientes, que sobreviven a los seres humanos que los produjeron.[25] El historiador –y para no perder a mis lectores añado: el científico social en la medida en que su investigación involucra objetos de este tipo, y he aquí que *siempre* los involucra, como vimos en la sección 1– trata de interpretar tales objetos como *evidencia* de acciones humanas, es decir de soluciones concretas y prácticas a problemas igualmente concretos y prácticos. ¿De qué otra manera podrá el historiador proceder si no justamente así? Si eso es ser racionalista, entonces Collingwood es racionalista. Y todos los

---

24 Además: el que la solución a un problema sea *pensada* no significa que sea siempre y totalmente *correcta*. También se puede, dentro de ciertos límites, hacer la historia de los errores, siempre y cuando podamos reconocer esos errores como intentos fallidos, o en parte fallidos, de resolver un problema identificable. Sobre este punto vuelvo en la sección 5.

25 Soy perfectamente consciente de que la palabra "evidencia", tal como se usa aquí, es un anglicismo. No pido disculpas por sucumbir a él, ya que podemos considerarlo como establecido en el español contemporáneo, y la única autoridad que cuenta en materia de lengua es la aceptación, universal o al menos amplia, de un uso nuevo. La palabra *evidence* en inglés se refiere –como todo mundo que haya visto películas o series televisivas de carácter forense lo sabe perfectamente– a todos los objetos que, debidamente interpretados, demuestran que algo *determinado* pasó. Según Collingwood, siempre que hablamos de historia lo que pasó es que alguien pensó algo; y sabemos que pensó eso porque dejó huellas de su pensamiento.

historiadores lo son también. No es en cambio intelectualista, que es, insisto, harina de otro costal.[26]

Tomemos ahora la curiosa idea de que (4) es un atributo específico de (3). La idea es que la historia social y económica, como distinta presumiblemente de otras ramas de la historia, por ejemplo la historia política o la historia intelectual, se ocupa de agregados o grupos y de la conducta de la masa, pero no de acciones individuales. El cargo aquí es doble: pareciera que Collingwood (I) fue un "individualista" y (II) ignoró la historia social y económica.

Consideremos el cargo (I). Como vimos en la sección 2, podemos calificar a un historiador, o en general a un investigador en ciencias sociales, de "individualista" en dos sentidos distintos: (*a*) si supone que en cada caso debemos encontrar a los individuos con nombre y apellido que son responsables de tal o cual cosa; (*b*) si supone que toda configuración social es un agregado de acciones individuales. El supuesto (*a*) es inaceptable por muchas razones, pero principalmente por dos: primero porque en muchos casos el nombre y apellido de los actores que queremos investigar es *imposible* de identificar; y segundo porque en muchos otros casos tal identificación es *innecesaria* para los propósitos de la investigación.[27] Los economistas, por ejemplo, estudian rutinariamente los procesos de mercado sin identificar los nombres particulares de los productores y consumidores. El supuesto (*b*) es conocido, desde los tiempos de Schumpeter (1908), como "individualismo metodológico". No ha faltado quien adorne tal etiqueta con supuestos que van más allá de (*b*), para crear la ilusión de culpabilidad por asociación. Uno de esos supuestos adicionales es que los actores en cuestión son egoístas, codiciosos y sin espíritu cívico. Collingwood no aceptó nunca este supuesto adicional ni en su teoría de la historia ni en su práctica de historiador.[28]

---

26 Por cierto, el que Collingwood no sea intelectualista no significa que desprecie la historia intelectual. No solamente no la despreció, sino que la hizo y de altísima calidad, y por cierto en todos sus libros, aunque de forma más explícita y notable en *An Essay on Metaphysics* (1940), *The Idea of Nature* (1945) y *The Idea of History* (1946).

27 Una tercera razón es que los que se empeñan en identificar nombres y apellidos de actores responsables tienden a producir "teorías conspiracionistas" y sucumbir a un voluntarismo obsoleto (cf. Robins y Post, 1997, Pipes, 1997).

28 Ya el economista Philip Wicksteed (1910, libro I, cap. VI, pp. 175-181) había dicho

En cuanto al cargo (II), es un hecho irrefutable que, al menos en tanto que historiador, nuestro autor no ignoró la historia social y económica, como se prueba consultando, por ejemplo, los caps. XI, XII, XIII y XIV de la monografía sobre la Gran Bretaña románica que nuestro autor contribuyó a la *Oxford History of England* (1930a), o mejor todavía su extensa monografía de historia económica romano-británica incluida en el *Economic Survey of Ancient Rome* (1937). Y la idea de que en cuanto teórico de la historia sostuvo cosas que son incompatibles con la práctica de los historiadores sociales y económicos o la suya propia, se alimenta exclusivamente del prejuicio de que Collingwood habría sido "intelectualista", el cual hemos considerado ya suficientemente.

Antes de dejar el tema quisiera recalcar que cualquier rama de la historia requiere del estudio de agregados o grupos y de la conducta de masas; esto no es exclusivo ni específico de la historia social y económica. Estamos tal vez acostumbrados a que la historia del arte, por ejemplo, trate de los grandes arquitectos, pintores, escultores, compositores y escritores; pero eso se debe solamente al hecho de que en muchos casos disponemos de los nombres y apellidos correspondientes. En los demás casos, aún sin disponer de tales nombres y apellidos, podemos perfectamente investigar las acciones de los individuos anónimos por cuanto dejaron constancia en sus obras. El tratamiento es el mismo: ¿qué

todo lo que se necesita decir sobre el tema del falso supuesto adicional, y lo había hecho con toda la claridad requerida. Collingwood (1926, cf. Mises, 1957, cap. 14, §2, p. 308) expresó su simpatía con el método de los economistas y, aunque no cayó en la confusión analizada por Wicksteed, sostenía con toda razón que había que disinguir entre el componente utilitarista y el individualismo metodológico como tal (véase también *The New Leviathan*, 1942). No otra cosa ha defendido estupendamente en sociología Raymond Boudon (2010, cap. II, pp. 27-33). Algo que sería imposible discutir aquí es en cambio la cuestión de hasta dónde el método de los economistas puede emplearse para modelar acciones no utilitarias. Me contento con enunciar que tratar la cuestión requiere dar un paso metodológico muy difícil: desembarazarse del peso de la tradición, que nos viene desde Aristóteles, y parece puro sentido común, de que la distinción medio-fin es indispensable para el empleo del análisis económico. Yo considero que son los conceptos, mucho más finos, de precio marginal y costo de oportunidad los que son aquí decisivos.

problemas prácticos y concretos resolvieron los artistas en cada caso?[29] Para muestra basta considerar de qué manera Collingwood reconstruye la historia del arte prerrománico, románico y postrománico de la Gran Bretaña en la mencionada contribución a la *Oxford History of England* (1930a, cap. x), un estudio del que dice en su autobiografía (1939, cap. xi, pp. 144-145) que "dejaría con gusto como solo testimonio de sus estudios históricos romano-británicos", en tal aprecio le tenía.[30]

5 Problemas, soluciones y criterios

Si pues el historiador, y esto incluye al investigador en ciencias sociales en cuanto que él también es historiador, estudia cada vez las acciones de los seres humanos y las interpreta de la única manera posible, como soluciones prácticas y concretas a problemas igualmente prácticos y concretos, entonces se suscita la pregunta de cómo podemos *evaluar* tales soluciones. En efecto, la palabra "solu-

---

29 Esta idea de Collingwood se remonta a su niñez: "During the same years I was constantly watching the work of my father and mother, and the other professional painters who frequented their house, and constantly trying to imitate them; so that I learned to think of a picture not as a finished product exposed for the admiration of virtuosi, but as the visible record, lying about the house, of an attempt to solve a definite problem in painting, so far as the attempt has gone." [*An Autobiography*, 1939, cap. i, p. 2.]

30 Incluso la historia intelectual que hizo Collingwood usó nombres o apellidos cuando eso fue posible, y por el debido respeto a las convenciones usuales, pero siempre hace claro que no participa de ningún culto a la personalidad, ni a la "originalidad" de los autores; y se desprendió de los nombres cuando no era necesario y mencionarlos sólo estorbaba, como puede apreciarse especialmente en muchos lugares de *An Essay on Metaphysics* (1940) y *The Idea of Nature* (1945). Compárese también *The Idea of History* (1946), parte i, §§1, 3-5, 10-11; parte ii, §§1-4, 6, 9-10; parte iii, §1, 9. Podríamos decir que la contraparte de los agregados estudiados por los economistas son las tradiciones que estudia nuestro autor: en ambos casos hay que considerar a los individuos como produciendo juntos las tradiciones y siendo a su vez afectado por ellas (cf. Homans, 1941, 1961, 1967). Remito una vez más a lo dicho en la sección 2 de este trabajo.

ción" tiene dos sentidos. A veces la empleamos para referirnos a algo así como *la* solución *correcta* del problema; y aquí es claro que necesitamos *criterios* de evaluación de lo que es correcto y lo que es incorrecto. A veces empero la empleamos, más modestamente, para indicar *una* solución posible, que no es necesariamente la mejor ni siquiera del todo correcta; y aquí también necesitamos criterios mediante los cuales decimos que es una *solución* posible, es decir que es en alguna medida relevante o adecuada, aunque no *la* solución.

De cualquier manera, pues, no podemos hablar de problemas y soluciones sin hablar de criterios de evaluación. El tema de los criterios (y, como veremos en la sección 6, de las llamadas "ciencias criteriológicas") es pervasivo y hasta obsesivo en los textos de Collingwood, por lo cual siempre me ha maravillado que, hasta donde puedo ver, no hay un solo lugar en la considerable literatura secundaria sobre nuestro autor en el que se discuta el asunto de forma condigna. Lo mínimo que habría que hacer es destacar dos puntos.

El *primer* punto es que los criterios no son generalidades vagas del tipo "está bien hecho" o "es muy bonito", sino que tienen siempre en rigor un contenido *técnico* en el sentido clásico en que una τέχνη (la palabra y el concepto vienen de la antigua Grecia) es un conjunto de reglas y procedimientos por los que una persona que la domina persigue un fin específico y controla de cerca el material relevante. Trátese de pintar un cuadro, de persuadir a un público hostil o de procesar documentos históricos, habrá siempre expertos que conocen "las reglas del arte" y "los trucos del oficio". El pintor, el orador o el historiador se dejan guiar por reglas y trucos en sus esfuerzos por hacer las cosas bien, es decir justamente hacerlas *secundum artem*. Y así como el experto sigue o trata de seguir esas reglas, así cualquiera que pretenda juzgar el producto de la actividad del experto (la pintura, el discurso, la investigación) debe familiarizarse primero con esas reglas y trucos. De otra manera, no tendrá *criterios* con los cuales juzgar y evaluar.

El *segundo* punto es que los criterios mismos pueden ser buenos o malos criterios. Resulta en efecto que una τέχνη –tanto si la entendemos como una práctica cuanto si la entendemos como una teoría, es decir como el producto de una reflexión acerca de tal práctica– no nace nunca perfecta, sino que tiene una evolución en la que va haciéndose cada vez más sofisticada. Por tomar el ejemplo de la primera τέχνη codificada por la cultura griega, la retórica, todo parece indicar que las primeras reglas identificadas por los expertos y descritas

en tratados debieron haber sido relativamente simples, por ejemplo "el orador debe mirar a su público y no al piso" o "el orador debe tratar de no aburrir a su público". Con el tiempo, al progresar tanto la práctica oratoria como la teoría retórica, estas reglas fueron haciéndose más finas. Así, la primera regla que acabo de mencionar se modificará observando que en ciertas ocasiones el orador puede dirigir su mirada al cielo para obtener un cierto efecto; la segunda se enriquecerá cuando se den detalles acerca de los medios para mantener la atención de los oyentes. Está claro pues que hay reglas mejores (más finas, más puntuales, más precisas) y reglas peores. En una obra temprana, nuestro autor ilustra este punto con un ejemplo tomado de la investigación histórica:

> The collector of legends who compiles them into a history, so called, does not explicitly ask himself, 'Is this legend credible, and is the source to which I owe it trustworthy?' But none the less he has implicitly answered that question by the mere accepting of some legends and the rejection of others. No historian, however innocent, can proceed wholly without a system of *Quellenkritik* [crítica de fuentes], because his very life as an historian is the perpetual exercise of some such criterion. Even if he accepts every legend he hears and rejects nothing, he has a criterion, namely (it is to be presumed), the principle that whatever anybody says is likely to be true. That is a very bad criterion, no doubt; but it is nevertheless a criterion. [*Speculum Mentis*, 1924, pp. 213-214.]

Aceptar, pues, todo lo que digan mis fuentes es un criterio peor que usar ciertos filtros de verosimilitud, y entre estos habrá de filtros a filtros, unos más burdos y vagos que otros. Esto hace la diferencia entre una mejor investigación histórica y una peor, y quien se erija en juez de investigaciones históricas deberá poseer un dominio específico y detallado de los diferentes criterios normativos a aplicar.

Nótese aquí cómo Collingwood está de hecho aplicando su método histórico a los propios historiadores. Está tratando de entender a un cierto historiador que ha dejado testimonio histórico de sus acciones en forma de una compilación de leyendas que se presenta como historia. Para entenderlo lo concibe como un individuo que trató de resolver un problema concreto y práctico, a saber compilar la historia de tal o cual cosa. La solución que ese historiador le da es errónea en un sentido, ya que nosotros consideramos que el criterio que utiliza (a saber, que

es verdad todo lo que dicen mis fuentes, en este caso leyendas) es un mal criterio. Sin embargo, no hay duda de que es una solución, y precisamente la solución que encontró el historiador en cuestión. Y sabemos que es una solución porque entendemos que el historiador utiliza (aunque sea implícitamente) un criterio. Este ejemplo nos enseña que el pensamiento que precedió a la acción es ordenado porque utilizó criterios. Nuestro pensamiento es ordenado también porque nosotros también utilizamos criterios. De hecho, uno de nuestros criterios es justamente averiguar cuál es el criterio que el actor usó como parte de su solución. Más adelante confrontamos su criterio con los que nosotros utilizamos cuando queremos resolver problemas que, si bien son históricamente distintos a los del actor, son también semejantes al suyo particular.

Once años después del texto que recién he citado, en 1935, Collingwood pronunció la conferencia inaugural para la cátedra Waynflete de Filosofía Metafísica en la Universidad de Oxford, bajo el título "La imaginación histórica". El lector familiarizado con la *Idea de la historia* (1946) recordará este texto como el §2 de la parte v. En este texto nuestro autor retoma la discusión de los criterios que, a lo largo de la historia de la historiografía, fueron desarrollando y perfeccionando los historiadores (la versión más larga y detallada de esto se encuentra en las partes i a iv de la misma obra). Collingwood enlista tres criterios:

(1) El primer criterio, propio del sentido común, es la *memoria* de quien estuvo allí. Ese testigo vio lo que pasó, y por eso sabe qué fue lo que pasó. Luego se acuerda y sobre la base de su recuerdo reporta por escrito lo que pasó.[31] De aquí se sigue que el historiador tiene que aceptar sin chistar los testimonios escritos de quienes estuvieron allí y se acuerdan. Con otras palabras, el criterio de ver-

[31] Hablo aquí de escritura, porque este es el medio por el que se conservan los recuerdos. A la voz se la lleva el viento. El lector que no sea historiador y piense que esto no le concierne, piense de nuevo. Supongamos que es sociólogo o antropólogo y hace entrevistas a sus sujetos o bien los observa y toma nota. En ambos casos necesita encontrar un modo de fijar lo que le dicen o lo que vio. Supongamos que los graba. Esta grabación es entonces equivalente a la escritura. Y lo más probable es que tarde o temprano deba transcribir sus grabaciones, con lo cual nos encontramos de vuelta con fuentes escritas. Todo lo que arriba digo sobre este criterio es por ello *mutatis mutandis* aplicable a técnicas de investigación como la entrevista, la observación participante y el diario de campo; y sus problemas son también los mismos.

dad histórica es la adecuación entre lo que le historiador dice y lo que dicen sus fuentes escritas. Esas fuentes son autoridades para el historiador. Note el lector que este primer criterio es *grosso modo* el que habíamos visto en la cita anterior.

(2) El segundo criterio es la *experiencia* del historiador. Lo obtenemos y lo preferimos al primero porque advertimos que el primer criterio, propio del sentido común, no es ni necesario ni suficiente. No lo es porque el historiador lleva a cabo tres operaciones que producen una desadecuación con lo que dicen sus fuentes escritas. Por un lado, no pone todo lo que le dicen, sino que elige y entresaca. Por otro lado, en vista de que sus fuentes no dicen todo y dejan huecos, el historiador llena los huecos (por ejemplo, interpola un suceso entre otros dos, que son los únicos que sus fuentes mencionan). Finalmente, plantea objeciones a lo que dicen sus fuentes porque no cree lo que le dicen, o incluso porque encuentra evidencia, notablemente en fuentes no escritas (por ejemplo, las ruinas de una casa), que sugieren que lo que pasó fue diferente. Resulta pues que sus fuentes no son la autoridad, sino que el historiador es su propia autoridad, y lo es sobre la base de la propia experiencia, la que le dice que ciertas cosas no pueden haber pasado como dicen las fuentes.

(3) El tercero y último criterio es la *imaginación* histórica, que al igual que la experiencia es una capacidad cognitiva del historiador. Obtenemos este criterio al darnos cuenta de que la experiencia es limitada a las cosas que yo mismo he experimentado. Es un criterio no de verdad, sino de verisimilitud. Decimos: "en mi experiencia esto que dicen mis fuentes no ha pasado nunca, luego no creo que haya pasado tampoco aquí". La propia experiencia es un criterio ciertamente mejor que la mera confianza en la memoria de los testigos que escribieron; pero tiene las limitaciones de una capacidad cognitiva que sólo puede dar cuenta de hechos. Y lo que necesitamos es un razonamiento que tenga fuerza conclusiva. En términos tradicionales, la experiencia tiene un carácter inductivo, y el razonamiento inductivo no compele.[32]

Lo que Collingwood llama "imaginación histórica" debe ser pues de tal naturaleza que fuerce, compela, obligue a la razón a aceptar la conclusión. A eso se

---

[32] Si el lector de este trabajo fuese el lógico de la nota 16, lo invitaría a que considerase la magnífica discusión de Collingwood (en *La idea de la historia* (1946, parte v, §3, apartado ii, 'Different Kinds of Inference'), en la cual arguye que el razonamiento histórico no puede ser considerado ni como deductivo ni como inductivo.

refiere nuestro autor cuando en repetidos lugares dice que las conclusiones del historiador son tan demostrativas como una prueba matemática:[33]

> One hears it said that history is 'not an exact science'. The meaning of this I take to be that no historical argument ever proves its conclusion with that compulsive force which is characteristic of exact science. Historical inference, the saying seems to mean, is never compulsive, it is at best permissive; or, as people sometimes rather ambiguously say, it never leads to certainty, only to probability. Many historians of the present writer's generation, brought up at a time when this proverb was accepted by the general opinion of intelligent persons…, must be able to recollect their excitement on first discovering that it was wholly untrue, and that they were actually holding in their hands an historical argument which left nothing to caprice, and admitted of no alternative conclusion, but proved its point as conclusively as a demonstration in mathematics. [*The Idea of History*, 1946, Parte V, §3, apartado (v), 'Historical Inference'.]

Muchos lectores se han escandalizado al escuchar esto; y hasta intérpretes avezados de nuestro autor, tales como ni más ni menos que los responsables de la edición de lo que queda del proyecto de libro *The Principles of History*, se tallan los ojos y no pueden creer que haya dicho semejante enormidad:

> [Collingwood] insisted that, like mathematical reasoning, historical reasoning can be compulsive, leaving no room for alternative conclusions. It would have been of interest to have been given at this point an example of historians actually reasoning to certain conclusions. [Dray y van der Dussen, 1993, p. xxix.]

La última frase, no exenta de sarcasmo, invita a pensar que si Collingwood no ofreció un ejemplo es porque no podía. Y los editores clavan la estaca más

---

33 Este pasaje fue tomado por Sir Malcolm Knox, el responsable de la primera edición de *La idea de la historia* en 1946, de un manuscrito intitulado 'The Principles of History' (ms. 1939, en Dray y van der Dussen 1993, pp. 7-115), e insertado arbitrariamente como §3 ('Historical Evidence') de la parte v de *La idea de la historia*. Tiene importancia remachar que en el proyecto de libro sobre los principios de la historia Collingwood colocó ese texto como el primer capítulo que abriría toda la obra. Tal y tanta era la importancia que le asignaba a su contenido.

hondo, como para que nuestro autor no pueda levantarse más, añadiendo en nota a pie de página la siguiente perla:

> Collingwood's own pronouncements as a historian and archaeologist sometimes suggest, however, that he regards particular conclusions as 'compulsive'. For example, he maintains that excavations of 1911 by the archaeologists J. P. Gibson and F. G. Simpson definitively proved that what we now call Hadrian's Wall was built by Hadrianus and not by Severus as was previously believed, and made it 'absolutely certain' that it 'dates from the first half of the second century' [y aquí ponen la cita: Collingwood 1921, p. 62]. He elsewhere says that 'it is more certain than ever that the forts [on Hadrian's Wall] were built before the stone Wall', and that '[i]t is certain ... that the Antonine Wall was finally evacuated, as such, in or about 181' [y aquí ponen la cita: Collingwood 1927, pp. 23, 28]. With regard to the latter statement, Dr Grace Simpson observed to the editors that Collingwood was in error in thinking that forts came before Hadrian's Wall. We should like to thank Dr Simpson for this information and for the reference to the excavation made by her father. [Dray y van der Dussen, 1993, pp. xxix-xxx, n. 40.]

Con semejantes amigos, ¿quién necesita enemigos? Pues bien, mi estimado lector, todo esto es un disparate que viene de confundir dos proposiciones completamente diferentes, a saber:

(i) *p* es una conclusión necesaria de tales y cuales premisas
(ii) *p* es una conclusión irrefutable, irrevisable, infalible

Collingwood dice que tanto las demostraciones matemáticas como las inferencias históricas son del tipo (i), y no dice en ningún lugar que sean del tipo (ii). Y no sé de ningún matemático que no reconozca la diferencia entre (i) y (ii). También en matemáticas se producen errores en las demostraciones, y eso no quita que se trate de demostraciones.

Si pues Collingwood, como sus editores dicen, no dio ningún ejemplo de historiadores que razonen y concluyan con certeza, es porque cualquier ejemplo requiere que el lector sepa muchísimo del tema para que aprecie que esta y ninguna otra conclusión es posible. Pero eso no quita que la historia esté llena de

razonamientos ciertísimos.[34] Sin embargo, Collingwood era consciente de que tenía que ilustrar la *fuerza* y *certidumbre* de la inferencia histórica. Teniendo, por lo antedicho, las manos atadas para dar un ejemplo apropiado tomado de la historia real que hacen los historiadores, se le ocurrió, como a Jesucristo, ofrecer como substituto una parábola, esa que estoy seguro todos los lectores de *La idea de la historia* han gozado por igual: la historia de quién mató a John Doe (1946, parte v, §3, apartados vii y viii). Leála el lector, o si ya la leyó reléala enhorabuena; y compárela con cualquier buena novela de detectives. Verá que se trata siempre de un proceso dilatado de *eliminación*. Para citar sólo al príncipe de estas historias, una y otra vez Sherlock Holmes comienza por considerar y comparar todas las opciones posibles, luego procede a verificar cuáles de ellas no pudieron haber ocurrido (porque si hubieran ocurrido, entonces hubiesen forzosamente dejado evidencia de que ocurrieron), y finalmente concluye que "cuando hemos eliminado lo imposible, la opción que queda, por improbable que parezca, debe ser la verdad". Así proceden todos los investigadores forenses, y concluyen con igual fuerza y certidumbre que los historiadores. Luego, ¿no hay posibilidad de error? Sí; la hay; como la hay en una demostración matemática, de lo que justamente la historia nos da muchos ejemplos.[35]

Pues bien: a esta capacidad cognitiva cuya descripción hemos tomado prestada de Sherlock Holmes, es a la que nuestro autor llama "la imaginación

---

34 Collingwood ya imaginaba que los filósofos protestarían, pues poco después del texto donde afirma la certidumbre de la inferencia histórica dice lo siguiente: "If any reader wishes to rise here on a point of order and protest that a philosophical question, which ought therefore to be settled by reasoning, is being illegitimately disposed of by reference to the authority of historians, and quote against me the good old story about the man who said 'I'm not arguing, I'm telling you', I can only admit that the cap fits. I am not arguing; I am telling him." Por supuesto. Nada más faltaba que un filósofo ignorante de historia quisiera imaginarse que, puesto a hablar con historiadores de historia, él es par entre pares. No lo es; y un poco de humildad le sentaría muy bien (al menos esa humildad fingida que los filósofos saben mostrar ante los físicos).

35 Los interesados pueden consultar una versión estilizada de una historia de esas en el diálogo filosófico con el que Imre Lakatos (1976) obtuvo su doctorado. Véase también la tesis doctoral de ese estupendo historiador de las matemáticas que es Detlef Spalt (1981).

histórica". Ella es lo que permite que el detective, el investigador forense, el historiador o el científico social piensen de modo sistemático y ordenado y resuelvan el problema concreto que en sus investigaciones se plantea. Por la imaginación histórica es que cada uno de ellos siguen esa secuencia metódica de pasos que culmina en la conclusión ineluctable: "aquí lo único que pudo haber pasado es esto". Y esa capacidad cognitiva, muy superior a la memoria del sentido común y a la experiencia del empirista, es el criterio de la verdad histórica.[36]

6 De los criterios a las ciencias criteriológicas

Hay dos maneras de entender el argumento anterior. Recuerde el lector el concepto original de ciencia que comentamos al principio de la sección 1, y suponga ahora que acuñamos el adjetivo "criteriológico" para designar el discurso razonado sobre criterios. Diríamos entonces que tiene sentido hablar de "ciencias criteriológicas", cuya materia de estudio consiste justamente de los criterios que permitan evaluar las soluciones que los seres humanos han dado, mediante sus acciones, a los problemas prácticos y concretos a que se han enfrentado.[37] Tales ciencias, como cualesquiera otras, evolucionan y van afinando la idea que tenemos de los criterios, y de esa manera esos criterios mismos se van perfeccionando.

---

[36] Collingwood dice que es imaginación *a priori*, retomando un término de la filosofía kantiana que pretende indicar que es independiente y anterior a la experiencia como tal e incluso a la memoria, y las hace posibles a ambas. Pero estas son honduras filosóficas en las que no quiero meter al lector de este trabajo.

[37] El término "ciencia criteriológica" es de Collingwood y lo presenta por vez primera en su gran tratado de estética, *The Principles of Art* (1938, p. 171), escrito cuando nuestro autor no cumplía aún los 50 años y sólo le quedaban 5 de vida. Desgraciadamente, el término no aparece en las dos obras más conocidas de Collingwood, su *Autobiografía* (1939) y *La idea de la historia* (1946), por lo que es comprensible que se le pase por alto. En cambio ocupa un lugar de honor tanto en su *Ensayo sobre metafísica* (1940, pp. 107-111, 114-116, 143-144) como en el manuscrito 'The Principles of History' (ms. 1939, en Dray y van der Dussen, 1999, pp. 85-89, 108-109), que pretendía ser el verdadero tratado de filosofía de la historia que nuestro autor no pudo concluir (véase la Nota bibliográfica al final de este trabajo).

Las ciencias criteriológicas serían naturalmente el producto de una actividad reflexiva. No debe olvidársenos que de entrada los seres humanos están interesados en resolver sus problemas, no en reflexionar sobre ellos. Volviendo al ejemplo citado al inicio de la sección 4, el individuo o grupo de individuos interesados en arponear este pez están interesado justamente en arponear este pez, no en reflexionar acerca de los métodos apropiados para hacerlo, vale decir de los criterios que revelan que tal método es mejor que tal otro. Llamemos P_1 al problema de arponear este pez, y P_2 al problema de reflexionar sobre cómo mejor arponear este pez o peces parecidos. Los seres humanos interesados en resolver P_1 no tienen en general tiempo para resolver P_2 durante las acciones destinadas a resolver P_1; pero todo llega, y tarde o temprano se encontrará (a lo mejor alrededor de una fogata por la noche) un grupo que tenga el ocio suficiente, y entonces su problema concreto, el problema que él o ellos querrán resolver será precisamente el de problema P_2 de cómo resolver mejor P_1, el cual es un problema que requiere reflexión. Y de tal reflexión surge, con el paso del tiempo, una ciencia criteriológica.

Lo primero a lo que debemos atender es a la relación entre P_1 y P_2, así como a la relación entre sus respectivas soluciones. Se trata de una relación más íntima de lo que pudiera parecer. Tenemos el mal hábito de pensar que son cosas distintas y separadas. Decimos "P_1 es un problema *práctico* y P_2 es un problema *teórico* y otro tanto sus soluciones", y con estas palabras griegas ya hemos decidido que hay un abismo entre ellas.[38] Al hacer esto estamos pensando en el estado actual de nuestra civilización, en la que vemos por doquier esos abismos. Aquí el mecánico que sabe reparar coches, allá el ingeniero que sabe diseñarlos, acullá el físico que sabe decirnos cuáles son los principios que subyacen a su funcionamiento. Esta división del trabajo, que se extiende mucho más allá de la pequeña tríada mecánico-ingeniero-físico que he dado como ejemplo, es ciertamente real e importante en el curso de la civilización. Sin embargo, nos ciega para entender que cada vez P_2 es parte de P_1, y por tanto la solución de P_2 es parte de la solución de P_1, es decir: nos ciega para darnos cuenta de que las

[38] Cuestionable es ya el hábito de llamar "teórico" al problema P_2 de encontrar los criterios para evaluar la solución de un problema P_1. No nos llamemos a engaño: P_2 es un problema tan práctico como P_1. El problema de la separación entre teórico y práctico ocupó intensamente a Collingwood, como puede verse en su *Autobiografía* (1939, cap. XII; cf. Johnson, 2012, 2013).

personas empeñadas en solucionar P_1 también piensan y razonan, y que la solución que le dan a P_1 es una solución pensada y razonada. De hecho, reflexionar sobre la solución que hemos venido dando a P_1 hasta ahora tiene por único fin perfeccionarla: esto es precisamente encontrar la solución a P_2.

Volviendo al caso de la investigación histórica (presente, insisto, en cualquier investigación en ciencias sociales), podemos de hecho distinguir al menos tres niveles: (1) ciertos individuos, anónimos o nombrados, se ven confrontados a un problema concreto P_1, el cual solucionan de una manera u otra, pero siempre pensando; (2) los mismos u otros individuos, igualmente anónimos o nombrados, se ven confrontados a un problema igualmente concreto P_2 consistente en entender la solución a P_1, para lo cual necesitan compararla con otras soluciones posibles y evaluarlas relativamente unas a otras; (3) los mismos u otros individuos, igualmente anónimos o nombrados, se ven confrontados a un problema igualmente concreto P_3 consistente en entender la solución a P_2, para lo cual necesitan compararla con otras soluciones posibles y evaluarlas relativamente unas a otras.

El nivel (1) corresponde al nivel de los hechos históricos, de las *res gestae*, para usar la frase romana que tanto gustaba a Collingwood, es decir "las cosas logradas", las soluciones prácticas a los problemas prácticos. El nivel (2) corresponde al pensamiento histórico, a la reflexión sobre los hechos históricos, en particular a la imaginación histórica que describí en la sección 5. Finalmente, el nivel (3) corresponde a la teoría o filosofía de la historia, a la reflexión sobre el trabajo del historiador, una metarreflexión sobre el pensamiento o la imaginación histórica.

Cuando vemos las cosas con esta precisión, nos damos cuenta de que el nivel (2) ya es abordado por los actores mismos en la medida en que reflexionan sobre sus propios actos. Con otras palabras, todo ser humano es en alguna medida historiador.[39] Esos que llamamos historiadores, es decir los historiadores

[39] "*Everyone is an historian*. (…) History is nothing but the attempt to understand the present by analysing it into its logical components of necessity, or the past, and possibility, or the future; and this is an attempt that is made by everybody and at all times. (…) History is one of the necessary and transcendental modes of mind's activity, and the common property of all minds." [Collingwood, 'Lectures on the Philosophy of History', ms. 1926, en van der Dussen, 1993, p. 422.] De esta manera, no

profesionales, no son sino el resultado de una especialización que caracteriza un cierto nivel civilizatorio. De parecida manera, el nivel (3) es abordado por los historiadores mismos en la medida en que reflexionan sobre sus propios trabajos, sobre sus métodos y sobre los criterios que distinguen una investigación histórica mejor de una peor; mientras que esos que llamamos teóricos o filósofos de la historia, los filósofos profesionales como Collingwood, no son a su vez sino el resultado de una especialización más avanzada.

De todo esto se sigue que cada ciencia, y por esta palabrita "ciencia" recuerdo al lector que venimos entendiendo todo pensamiento en la medida en que se vuelve ordenado y sistemático y se ocupa de una materia bien definida, va siempre acompañada de criteriología, es decir de reflexión y discurso razonado sobre los criterios que separan mejores de peores soluciones a los problemas de tal ciencia. La historia en particular y la investigación en ciencias sociales en general son casos de esto: no es posible que existan sin acompañante criteriológico. Pero como la civilización produce especialización se suscita la pregunta de cuáles son las ciencias criteriológicas *especiales* que han surgido a lo largo de la historia y que acompañan siempre a las distintas ciencias, y de las que éstas se valen.

A esta pregunta Collingwood da dos respuestas, ambas históricas. Una es muy sencilla, la otra mucho más reflexiva y sofisticada. Comencemos por la sencilla (la sofisticada la retomo en la última sección de este trabajo). Se resume diciendo que mientras que los antiguos encontraron o crearon dos ciencias criteriológicas, la lógica y la ética, que alcanzan ambas su estado de especialización en la obra de Aristóteles; así los modernos encontraron o crearon otras dos ciencias criteriológicas, la economía y la estética, de las que la primera alcanza su especialización con Adam Smith y la segunda con Benedetto Croce.

Ahora bien: cuando decimos que tal o cual ciencia criteriológica alcanza su especialización con tal o cual autor, eso no significa que con tal o cual autor se termina la historia.[40] En la visión de Collingwood, toda ciencia criteriológica es

---

debería causar escándalo si digo, remitiéndome al ejemplo de la nota 23, que todo cerrajero es historiador del latrocinio y todo ladrón es historiador de la cerrajería.

40 De hecho, la historia nos enseña que toda declaración de definitividad es poco longeva. El caso más sonado es sin duda el de Kant, quien famosamente declaró que la lógica no había "podido dar un paso después de Aristóteles, con lo cual tenía todo el aspecto de una disciplina cerrada y completa" (*Crítica de la razón pura*, 1787, prefa-

susceptible de evolucionar y perfeccionarse, y de hecho hay espacio para que surjan nuevas especializaciones, como lo muestra el caso de la economía y la estética, que se comienzan a especializar tanto tiempo después de la ética y la lógica. Tan es así que el propio Collingwood intentó hacer avanzar la estética más allá de Croce y para ello escribió sus *Principios del arte* (1938), ampliamente considerados uno de los aportes más significativos a la disciplina durante el siglo XX (en mi humilde opinión no ha habido otro después, pero no es aquí el lugar de discutir este punto). En cuanto a la economía, Collingwood escribió algunas páginas de gran interés, aunque, a diferencia de la estética, nunca que yo sepa declaró su intención de modificar esta ciencia criteriológica.[41]

En cambio, en lógica Collingwood se declaró un revolucionario (*An Autobiography*, 1939, cap. VI, p. 52), es decir alguien que quiere cambiarla radicalmente. Como vimos en la sección 3, Max Weber abogaba también por una reforma de la lógica, que incluyese los "tipos ideales" como algo distinto de los conceptos genéricos ordinarios de la lógica silogística tradicional y los "tipos de corte medio" de la naciente estadística. Tanto por el vocabulario que emplea como por los autores que cita, Weber no parecía consciente de la revolución lógica que significó su matematización en manos de autores como Boole, Peirce, Schröder, Frege, Peano, Russell o Hilbert. Su punto de referencia es siempre el silogismo, el cual trabaja con clases, que son el correlato extensional de los con-

cio a la segunda edición). Sólo unos pocos años después la historia lo vino a desmentir al crearse la lógica matemática, con cuya ayuda por cierto los historiadores han podido ver que Kant erraba también cuando negó haber habido avances anteriores a sus tiempos. De hecho, su propio proyecto de "lógica transcendental", sobre la que no es aquí el lugar para hablar, era un intento de ir bastante más lejos que Aristóteles, al menos en el sentido de la palabra "lógica" a que me referí en la nota 16.

41 Al igual que en estética, nuestro autor es en materia de economía un seguidor y modificador de las doctrinas de su maestro italiano (compárese Croce, 1908 con Collingwood, 1926; véase también el libro *The New Leviathan* de 1942 y el manuscrito 'Goodness, Rightness, Utility' de 1940, ambos ahora en Boucher 1992; igual interés tiene la discusión sobre Marx en *The Idea of History*, 1946, parte III, §8). A diferencia de Croce, sin embargo, nuestro autor no solamente *habló* de cuestiones económicas, sino que realmente *hizo* historia económica (Collingwood, 1930a, caps. XII-XIV; 1937).

ceptos genéricos de Aristóteles.[42] Collingwood en cambio sí era consciente de lo que estaba ocurriendo a su alrededor y declaró su admiración por los logros técnicos que la lógica matemática permitía. Sin embargo, estaba convencido de que esa lógica estaba al servicio de una filosofía perniciosa, a saber una que no entendía el carácter activo, dinámico y reflexivo del pensamiento científico en general y del histórico en particular, tal como lo he tratado de describir en esta sección y las dos anteriores.

Para decirlo de una vez por todas, la lógica matemática pecaba por considerar que a una proposición cualquiera, por ejemplo "Esta manzana es roja", le correspondía sin más un valor de verdad. Si la manzana a la que nos referimos es roja, la proposición es verdadera; y si no es roja, entonces es falsa. Sobre esta obviedad se habían erigido los imponentes edificios intelectuales de las *Leyes fundamentales de la aritmética* (1893) de Frege, los *Principia mathematica* (1910) de Whitehead y Russell, el *Tratado lógico-filosófico* (1921) de Wittgenstein, los *Elementos de lógica teórica* (1928) de Hilbert, *La fábrica lógica del mundo* (1928) de Carnap, 'Sobre enunciados formalmente indecidibles de los *Principia mathematica* y sistemas emparentados' (1931) de Gödel o 'El concepto de verdad en lenguajes formalizados' (1931) de Tarski. Para que no haya lugar a malos entendidos: en ningún lugar dice nuestro autor que estas obras son deleznables; antes al contrario, cuando las conoce y cita, lo hace siempre elogiosamente. Simplemente ellas, como producto de la especialización, han perdido todo contacto con los problemas concretos que confrontan a los investigadores de carne y hueso. Ninguno de ellos nos dice cómo hemos de pensar para resolver esos problemas. El abismo entre teoría y práctica es total.[43]

---

42 Sospecho que la revolución lógica en la que Weber soñaba ha comenzado apenas a materializarse gracias a desarrollos de los últimos 40 años tales como la teoría de conjuntos difusos, la teoría no estadística de prototipos, la lógica no monotónica o la taxonomía numérica. Pero no es este el lugar de entrar en mayores detalles, y ciertamente nadie, que yo sepa, ha conectado estas cosas con los problemas lógicos que Weber quería resolver. Todo mundo se ha ido en cambio por el camino, más y mejor andado, de la tipología estadística.

43 Collingwood no era el único preocupado por este abismo. Un gran matemático contemporáneo, Henri Poincaré, se quejó de lo que él llamaba la "esterilidad" de la lógica matemática, que era una manera de expresar la misma preocupación. También

El argumento lógico de Collingwood es eminentemente sencillo. Si una persona está pensando (no nada más hablando sin pensar), entonces está siempre pensando para tratar de resolver un problema concreto. Muchas veces que resolvemos un problema no hablamos, sino que actuamos, o si usamos el lenguaje es *sotto voce*, sin que salgan sonidos. Supongamos, sin embargo, un caso en el que tienen que salir sonidos, por ejemplo porque quien está tratando de resolver el problema no es una persona sola sino que son dos. Para tomar el viejo ejemplo de los dos hombres que intentan arponear este pez, es altamente probable que, de tanto en tanto, ambos hablen de lo que están tratando de hacer.[44] ¿Qué dirían en ese caso?

Collingwood nos dice que si uno de esos pescadores *afirma* algo, es decir si produce eso que en términos de la lógica (tradicional o matemática) se llama una proposición, entonces tal proposición, en la situación de marras, no es otra cosa que la respuesta a una pregunta. Si dice, por ejemplo, algo así como, "Este pez es resbaloso", la proposición es la respuesta a una pregunta como, "¿Qué atributo tiene este pez que nos está complicando tanto la tarea?" o acaso "¿En qué atributo debemos fijarnos para no cometer el mismo error que acabamos de cometer?" En ese preciso contexto es que podemos decir que la proposición, en tanto que respuesta a la pregunta, es verdadera, correcta, relevante, adecuada, pertinente, o que satisface cualquier otro criterio que los dos pescadores estimarían apropiado respecto de la situación problemática que

creo que los desencuentros entre Karl Popper y los positivistas lógicos se debían menos a diferencias técnicas que al hecho de que Popper ponía mucho más el énfasis en los problemas y los intentos de solución que sus colegas. Un tercer ejemplo sería el matemático György Pólya, cuyo redescubrimiento de la heurística presenta grandes paralelos con nuestro autor. La diferencia es que ninguno de ellos, en contraste con Collingwood, se interesaba por el pensamiento histórico como tal.

[44] De hecho, una parte de lo que digan será justamente parte de la reflexión de segundo orden que describí arriba. Sea que la plática ocurra *in actu ipso*, cuando están con sus pies metidos esta mañana en este río tratando de arponear este pez, sea que ocurra, como imaginamos antes, al calor de la fogata esa misma noche y discutiendo el éxito o fracaso de sus acciones de la mañana, lo que tendremos es reflexión verbal sobre la solución que dieron al problema, qué tan buena o mala fue, y cómo podría ser mejor. Será, en el sentido más collingwoodiano del término, pensamiento histórico.

ellos enfrentan.[45] En este sentido es que Collingwood sostiene que la lógica que necesitamos desarrollar es una "lógica de preguntas y respuestas" (*logic of question and answer*), la cual realmente nos sirva para progresar en nuestras investigaciones.

Esa lógica fue objeto de dos exposiciones por parte de nuestro autor. La primera, tersa y elegante, en su *Autobiografía* (1939), la segunda, detallada y radical, en su *Ensayo sobre metafísica* (1940).[46] No es posible ni deseable substituir su exposición por otra necesariamente inferior. Remito por ello al lector a los textos mismos y me restringiré aquí a hablar brevemente de una parte de la doctrina de Collingwood que tiene gran importancia metodológica para la investigación en ciencias sociales. Si soy un investigador o aspirante a tal y alguien

---

45 El lector lógico de la nota 16 podría objetar aquí que la verdad, siendo una propiedad lógica, y por cierto la más fundamental, no puede ponerse en el mismo nivel con propiedades como la de relevancia o pertinencia, que pertenecen tal vez a la comunicación humana. Entiendo la objeción y la respeto; y ciertamente estoy lejos de tener ideas claras sobre cómo formalizar las ideas de Collingwood. Sin embargo, si mi lógico no es un mero constructor de sistemas formales, sino que tiene preocupaciones filosóficas, entonces le pido que piense nada más en dos escuelas de pensamiento contemporáneas, entre muchas otras anomalías que podría citar, el relevantismo (que tiene un fuerte componente formal) y el inferencialismo (que hasta ahora no lo tiene). Si medita en lo que estas escuelas proponen, se dará cuenta de que estamos muy lejos de tener claridad reflexiva acerca de las cuestiones lógicas y semánticas como para suponer que no hay problemas serios que resolver aquí.

46 Ambas obras están permeadas del asunto, pero referencias más específicas podrían resultar útiles para algunos lectores. En la *Autobiografía* (Collingwood, 1939) hay que leer ante todo el cap. v (pp. 29-43). Luego deberían compararse los siguientes pasajes: cap. i, p. 4; cap. iv, pp. 23-28; cap. vi, p. 52; cap. vii, pp. 55, 58-75; cap. viii, p. 77-82; cap. ix, pp. 96, 99, 102, 111-115, 122, 124, 126, 128-132, 133-137, 140, 146. En cuanto al *Ensayo sobre metafísica* (Collingwood 1940, hasta ahora no traducido al español), léanse primero que nada los caps. iv y v (pp. 21-48). Luego habrá que leer el resto del libro, pero sobre todo la parte iii, en la que se ilustra todo con ejemplos detallados (caps. xviii-xxxiii, pp. 185-337). Un asomo de la doctrina aparece en *La idea de la historia* (1946, parte v, §3, apartado viii, 'The Question'), donde nuestro autor habla de la "Lógica del Preguntar" (*Logic of Questioning*).

me pregunta cuál es la pregunta que estoy investigando, entonces ocurrirá con frecuencia, sobre todo si se trata de un proyecto nuevo y no tengo ninguna razón para ser insincero, que me quedaré mudo un rato y luego haré, acaso balbuceando, una de dos cosas. Por un lado, puede ser que yo conteste que no tengo idea de cuál es la pregunta. No hay nada vergonzoso en esto y la cosa es perfectamente normal. Comentando su caso, Collingwood declara:

> [T]his is what always happens when I am in the early stages of work on a problem. Until the problem has gone a long way towards being solved, I do not know what it is; all I am conscious of is this vague perturbation of mind, this sense of being worried about I cannot say what. [*An Autobiography*, 1939, cap. I, pp. 4-5.]

Por otro lado, puede ser que yo conteste que no tengo una sino muchas preguntas. Si soy nuevo en esto de investigar, y por tanto ingenuo, tal vez hasta creeré que tener muchas preguntas es mejor que tener una sola. Las cosas no son así: tener muchas preguntas es estar tan confundido como no tener ninguna. Sin embargo, si tenemos muchas preguntas, o al menos creemos tenerlas, la lógica de preguntas y respuestas de Collingwood nos dice que hay algo que podemos hacer desde ya y antes que cualquier otra cosa, a saber *ordenarlas*, ya que:

> [K]nowledge comes only by answering questions, and… these questions must be the right questions and asked in the right order. [*Ibid*., cap. IV, p. 25; cf. *The Idea of History*, 1946, parte V, §3, apartado (viii), 'The Question'.]

Me explico: cuando una persona dice que tiene muchas preguntas, lo que inmediatamente tiene en realidad es una *lista* de preguntas; pero es una lista sin orden. Digamos que la lista es la siguiente:

(i) ¿Cómo se sienten los indígenas otomíes en los salones de clases de nuestras escuelas urbanas?
(ii) ¿Existe discriminación de los niños indígenas en las escuelas de Guadalajara?
(iii) ¿Por qué no se aplican las leyes multiculturalistas en el caso de la educación a indígenas que migran a las grandes ciudades?
(iv) ¿Por qué hay tanta deserción escolar entre los otomíes que viven en Guadalajara?

(v) ¿Qué se necesitaría para lograr una mayor integración de los niños de familias otomíes en la escuela?
(vi) ¿Por qué se discrimina a los otomíes en las escuelas?
(vii) ¿Cuáles son las necesidades de las escuelas urbanas para atender a poblaciones marginales?
(viii) ¿Cómo se podría evitar la discriminación contra los indígenas en el medio educativo?
(ix) ¿Qué formas toma la discriminación contra los indígenas?

Este tipo de listas es muy frecuente al comienzo de la investigación. El punto es que, como lista, no nos sirve de gran cosa para pensar con claridad; y mientras no podamos pensar con claridad resulta que, como dije antes, tener muchas preguntas es tanto como no tener ninguna. Pero reflexionemos: es claro que hay *conexiones sistemáticas* entre las preguntas de esa lista. La más importante, y sobre la que la lógica de preguntas y respuestas de Collingwood, insiste más es que la respuesta de algunas de ellas es necesaria para poder plantear otras. Por ejemplo, no es posible plantear la pregunta (vi) sin haber respondido afirmativamente a la pregunta (ii). Nadie puede, en efecto, andar buscando las *causas* de un estado de cosas inexistente; cuando buscamos las causas de *x*, suponemos necesariamente que *x* es real, no una mera posibilidad.[47]

De la misma manera podríamos analizar esa lista, y encontraríamos muchas otras relaciones entre las varias preguntas dispersas sin orden en ella. Al explorarlas probablemente nos daríamos cuenta de que la lista excluye preguntas que necesitaríamos formular para que los vínculos lógicos entre todas las de la lista fueran claros. Al final de un ejercicio de este tipo tal vez tendríamos no nueve preguntas, sino cuarenta y dos, pero todas perfectamente ordenadas, de tal manera que podríamos establecer una cadena con la siguiente propiedad

[47] Esta regla ya fue discutida por Aristóteles al comienzo del segundo libro de sus *Analíticos postreros*, un texto que, junto con varios pasajes de los *Diálogos* platónicos, constituye la primera fuente conocida de la lógica de preguntas y respuestas que busca Collingwood. Aprovecho esto para anotar que nuestro autor reconoce a estos y otros precursores, y por supuesto no anda pensando que su propuesta es original. Una cosa es pretender originalidad (que es absurdo) y otra muy distinta es querer revolucionar una disciplina.

fundamental: si (*n*) se responde de tal o cual manera, entonces se suscitaría la pregunta (*n* + 1). No habría lagunas y tendríamos todas las preguntas en "el orden correcto", como dice la cita anterior. Con una lista ordenada lógicamente podríamos ahora lanzarnos a estudiar la literatura para ver quién ha propuesto tal o cual respuesta a tal o cual pregunta, y de haber varias qué tan satisfactorias son relativamente una a la otra; y de acuerdo con lo que encontrásemos, sabríamos mejor por dónde podríamos iniciar nosotros nuestra investigación.

Este tipo de claridad es la que podemos esperar de la lógica de preguntas y respuestas.

7 Coda: algunas preguntas pendientes

Espero que este breve paseo haya servido para aclarar el sentido de las tesis que enumeré al inicio de este trabajo. Quisiera concluir este trabajo dedicando unas pocas líneas a tratar de responder tres dudas que podrían haber surgido en el curso de la exposición anterior y que tal vez arrojen alguna luz adicional sobre las mencionadas tesis. Entrecomillo las dudas como si algún lector de carne y hueso me las estuviera formulando.

(1) "Ha hablado usted de cuatro ciencias criteriológicas, pero en la sección anterior sólo ha tocado la lógica. ¿Qué pasa con las otras tres –ética, economía, estética– de que habla Collingwood? ¿Cuál papel juegan ellas en la investigación en historia y ciencias sociales, si es que juegan alguno?"

Respuesta: comienzo por la *ética*. La respuesta fácil y acorde con el espíritu de los tiempos es que nunca ha habido ni habrá consenso en esta materia. La de nuestro autor es muy diferente. Para él, la historia de la ética es la historia de una progresiva clarificación de los problemas morales y un crecimiento del consenso acerca de las mejores soluciones que les hemos dado a esos problemas.[48]

Una vez más nótese la visión collingwoodiana: de entrada lo que tenemos son seres humanos confrontados con problemas morales, es decir problemas relacionados con el hecho de que, aparte de hábitos animales, tenemos usos y

---

[48] No me resisto a señalar otro parelelo de Collingwood con el sociólogo Raymond Boudon: su magnífico estudio sobre las encuestas internacionales de valores (Boudon, 2002). La idea que subyace a este estudio es discutida por Boudon en muchos otros lugares, pero el que menciono es el más importante, creo, por su claro carácter empírico.

costumbres. Los problemas morales, siempre concretos y prácticos, dan lugar a soluciones, igualmente concretas y prácticas (pensamiento de primer orden). Sobre esas soluciones se reflexiona (pensamiento de segundo orden) y se producen reglas, normas, códigos, refranes, proverbios, máximas, principios, y otras verbalizaciones de los resultados de la reflexión. A su vez, sobre esos resultados se reflexiona (pensamiento de tercer orden) y surge poco a poco lo que llamamos "ética" o "filosofía moral". Los tres niveles discurren más o menos en paralelo, más o menos en desfase, pero nunca cesan. El pensamiento de tercer orden, la ética, consiste en separar y distinguir lo que en el pensamiento de segundo orden todavía se confunde.

Collingwood nos recuerda que esta labor de separación dio lugar, ya en la antigüedad, a distinguir antes que nada entre lo placentero y lo útil (τὸ ἡδύ καὶ τὸ χρήσιμον ἢ τὸ ὠφέλιμον, *dulce et utile, the pleasant and the useful or the expedient*), y después a distinguir entre lo útil y lo correcto (τὸ χρήσιμον ἢ τὸ ὠφέλιμον καὶ τὸ καθῆκον, *utile et decorum*, *the useful or the expedient and the right*). Esta última distinción constituye propiamente el comienzo de la ética, ya que tanto lo placentero como lo útil están más acá de la ética, la cual comienza propiamente con la identificación de lo correcto. Lo útil, como veremos enseguida, aunque es un asunto de criterios también, es el objeto de una ciencia criteriológica especial y distinta de la ética, a saber la economía.

Ello implica naturalmente que para nuestro autor (como para Croce) el utilitarismo es una confusión filosófica, ya que aspira a reducir lo correcto a lo útil. Sin embargo, las ideas del utilitarismo no son simplemente una confusión, sino que contienen una visión importante, la cual se ha purificado gracias al surgimiento precisamente de la imaginación histórica. Y es la imaginación histórica la que nos permite continuar la labor de reflexión y distinguir entre lo correcto (*right*) y lo debido (*duty*). Tal es en particular la tarea a la que nuestro autor se abocó con mayor ahinco en sus cursos de filosofía moral (impartidas regularmente en la Universidad de Oxford desde 1921 hasta 1940) y en su última obra, *El nuevo Leviatán* (1942).[49] Dicho en pocas palabras, lo correcto es lo que

[49] Como indiqué en la nota 41, tanto el *Nuevo Leviatán* como la última y más acabada versión de los cursos se pueden consultar ahora en Boucher (1992). Aunque la reflexión lógica de Max Weber no está a la altura de la de Collingwood, su reflexión ética es perfectamente paralela, como puede verse en la distinción weberiana entre

hacemos de acuerdo con una regla general (si se quiere la norma o lo normado, un sentido que ya era claro en la antigüedad), mientras que lo debido es aquello que a alguien le toca a hacer no en general, o de acuerdo con una regla, sino en las circunstancias históricas en las que está situado.

Si se recuerda lo que habíamos venido diciendo acerca de que entender era siempre entender la solución que a un problema concreto se da en circunstancias siempre individuales, entonces se reconocerá esta concepción de la ética, la cual Collingwood encuentra vislumbrada en Kant, Hegel, Marx y Mill, si bien en ninguno de ellos correctamente desarrollada. El historiador, como en general el científico social en la medida en que hace historia, requiere tener claridad sobre estas distinciones para entender a sus sujetos; y es importante recordar que, por más que se pueda distinguir entre placentero, útil, correcto y debido, y que de hecho los autores dedicados a ello las hayan distinguido, ello no garantiza que todos y en todas ocasiones las distingamos siempre. En ética, como en lógica, hay recaídas y retrocesos, y todos sucumbimos de vez en cuando a las viejas confusiones.

En cuanto a la *economía*, repito que ella tiene, según Collingwood, por objeto selecto de estudio la categoría de lo útil, en cuanto diferente tanto de lo placentero como de lo correcto. De esa manera, siempre que el historiador o el investigador en ciencias sociales necesite de criterios de utilidad para entender las acciones de sus sujetos, es decir siempre que quiera entender un problema que involucra fines, necesitará preguntarse por cómo se llevó a cabo la selección de medios, es decir cómo de entre los medios de que disponía o creía disponer el actor entresacó aquellos menos costosos y más efectivos para obtener tales fines. El lector estará de acuerdo en que este tipo de problema es omnipresente en la actividad humana, con lo cual queda claro que no se puede hacer investigación ni en historia ni en ciencias sociales sin recurrir a la ciencia criteriológica de la economía.

Finalmente, en lo que concierne a la *estética*, podríamos tomar como punto de partida la categoría básica: lo placentero. A diferencia de lo útil, lo correcto y lo debido, que son asunto de pensamiento, lo placentero pertenece a la esfera

---

ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) y ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*), e incluso en su distinción entre acciones sociales determinadas teleológicamente (*zweckrational*) y axiológicamente (*wertrational*). Sobre esto véase Leal, (2008, caps. XIV y XVI).

del sentimiento, que ya habíamos mencionado al final de la sección 3. En este punto el lector podría pensar que voy a retractarme de lo que en su momento dije, a saber que los sentimientos, contra lo que pretendió tanto tiempo la escuela alemana capitaneada por Dilthey, no se pueden entender, y por tanto no hay ciencia criteriológica de ellos. No es así; me mantengo en lo dicho, y la estética no es ciertamente la ciencia criteriológica que nos permita entender y evaluar los sentimientos. Dicho esto, hay una relación entre la estética, como ciencia criteriológica, y los sentimientos.

Para empezar, Collingwood sostuvo siempre la tesis de que los seres humanos y sus acciones no son algo puramente intelectual. (También en esto resulta absurdo pensar en la filosofía de nuestro autor como "intelectualista".) Más bien, lo que ocurre es que los seres humanos necesitamos hacernos cargo de los sentimientos y emociones que tenemos.[50] La incomparable expresión española "hacerse cargo", tan querida de Ortega, es muy apropiada aquí: toma la idea de "darse cuenta" o "volverse consciente" de algo hasta ahora inadvertido y la combina con la idea de "tomar las riendas". Mientras nuestros sentimientos y emociones actúen sobre nosotros "por debajo del agua", estamos a merced de ellos; y sólo cuando seamos capaces de reconocerlos, podemos expresarlos y adquirir control de ellos en beneficio de nuestros fines. Tal expresión o explicitación de emociones es el problema concreto que los seres humanos deben resolver en las circunstancias en que les toque vivir; y cuán bien o mal –cuán mejor o peor– lo hagan es el objeto de estudio de la estética como ciencia criteriológica.[51]

Entre los artistas profesionales encontramos naturalmente a los grandes expertos en resolver precisamente ese problema y con ello impartir un gran beneficio a las comunidades humanas que son sus públicos; por eso es que la estética se ocupa en gran medida de ellos. Sin embargo, para Collingwood todos los seres humanos somos artistas y todas nuestras acciones son artísticas (explicita-

---

[50] Sentimientos y emociones no son lo mismo, y Collingwood hizo un gran esfuerzo para mostrar sus diferencias y relaciones (véase sobre todo *The Principles of Art*, 1938, libro II; *The New Leviathan*, 1942, parte I; cf. *An Autobiography*, cap IX, pp. 89-95; *An Essay on Metaphysics*, parte II, en particular cap. X). Sin embargo, para los efectos de esta discusión podemos ignorar el punto.

[51] Sobre todo esto puede consultarse ahora la en gran medida acertada monografía sobre la estética de Collingwood que escribió recientemente Aaron Ridley (2011).

doras de emociones) en alguna medida. Por ello, si bien la estética es un ciencia criteriológica útil especialmente para quienes investigan a los artistas, y por lo tanto necesitan claridad de criterio para evaluar las obras de arte, hay que decir que todo historiador y todo científico social que investiga acciones individuales, soluciones concretas a problemas concretos, necesita igualmente de la estética.

(2) "Ha dicho usted que las ciencias criteriológicas no son estáticas, sino que tienen una historia. A las dos antiguas le sucedieron otras dos en la modernidad, y tal vez la marcha de la civilización produzca otras en el futuro. ¿Podríamos entonces decir que estas ciencias son para Collingwood en cierto sentido históricas ellas mismas?"

Respuesta: precisamente esto es lo que habría que decir, y de hecho eso fue lo que llevó a Collingwood a formular la idea radical de que la filosofía misma, entendida como constituida por las ciencias criteriológicas mencionadas y por la metafísica, "se disuelve en la historia". Esta tesis fue formulada por vez primera en el manuscrito 'Notes on Historiography' de 1939 (véase Dray y van der Dussen, 1999, p. 241), pero Collingwood la desarrolla para el caso de la metafísica en su *Ensayo sobre metafísica* de 1940. El primer editor de *La idea de la historia* (1946), Sir Malcolm Knox, quedó tan horrorizado de una propuesta tan radical que se erigió en médico y diagnosticó que a nuestro autor le había comenzado a fallar el cerebro. Yo no veo por qué hacer tantos aspavientos: Collingwood estaba simplemente siendo consecuente. Es obvio que los problemas de los seres humanos cambian; eso lleva necesariamente a que las soluciones cambien también; si las soluciones cambian, entonces se modifican los criterios para evaluarlas; por lo tanto, las ciencias criteriológicas evolucionan, ya que la reflexión sobre problemas, soluciones y criterios, si se hace bien, requiere de la imaginación histórica.

Tomemos un ejemplo simple. Un joven estudiante que nació en la ciudad y vivió hasta ahora en ciudades se mete en la mollera que quiere estudiar a un grupo de campesinos que viven en una sierra apartadísima.[52] ¿Qué sabe este

[52] Ese joven no es producto de mi fantasía. Reporto mi propia experiencia de cuando, recién doctorado, inicié un proyecto de investigación lingüística y antropológica en la sierra huichola. Todavía recuerdo el momento en que me di cuenta de que los huicholes, sobre quienes yo tenía ideas ingenuas tomadas de libros, eran en primerísimo lugar campesinos, y que no habría manera de entenderlos si no entendía uno

chico de los problemas concretos de sus sujetos? Pues prácticamente nada; todos los problemas que él conoce son problemas urbanos y de hecho bastante circunscritos por su corta vida y las limitaciones de su experiencia. ¿Va a entender las acciones de los campesinos, es decir las soluciones concretas a sus problemas concretos? De entrada, con toda seguridad no; al contrario, va –sin darse mucha cuenta de ello– a malentenderlos sistemáticamente de puro asimilarlos a los problemas muy distintos que le son familiares. Y su trabajo de campo no llevará a nada; o al menos no si no se convierte en historiador a la manera explicitada por Collingwood, es decir a menos que se esfuerce y consiga entender cómo piensan los campesinos. Entonces logrará entender también sus acciones en tanto que las soluciones de *esos* problemas. Podemos decir que el pensamiento de ese estudiante en ese caso habría evolucionado.

Según Collingwood, esto es justamente lo que ha pasado en el curso de la historia mundial. Los conceptos y métodos de la lógica aristotélica estaban adaptados a los problemas de su comunidad. Las reflexiones lógicas de Galileo, Descartes o Newton estaban adaptados a los problemas de *su* muy diferente comunidad. Las técnicas prodigiosas de análisis de los pioneros de la lógica matemática estaban adaptados a otra serie muy diferente, pero igualmente colectiva, de problemas. Y la lógica de preguntas y respuestas que Collingwood pretende introducir no es otra cosa que una adaptación a los problemas de la investigación histórica. La lógica tiene una historia, y necesitamos usar la mejor lógica que requiera la investigación que estamos haciendo. En ese preciso sentido la lógica –como la ética, la economía y la estética, e incluso la metafísica (cf. Collingwood 1940)– son, y no pueden dejar de ser, ciencias históricas.

(3) "El libro del que este capítulo forma parte trata ostensiblemente de teóricos de la sociedad. ¿En qué sentido podemos decir que Collingwood lo fue?"

Respuesta: la aportación teórica de nuestro autor es triple.

En primer lugar tenemos su concepción de ciencias criteriológicas. Estas ciencias son precisamente *teorías* normativas, o al menos contienen *teorías* normativas, sin las cuales el investigador en historia y ciencias sociales no puede entender nada. Aprovecho aquí para retomar la propuesta mencionada en la sección 3 de

---

esto primero. Un libro que leí después y que terminó de meterme esto en la cabeza, y cuya lectura recomiendo a todos los que se interesen por la vida campesina y sus problemas, es Popkin (1979).

que algo así como una "teoría de la mente" (versión científica) o una "psicología popular" (versión filosófica) serían la clave para entender un ser humano a otro (o incluso algunos animales a otros animales o a los seres humanos). Sin menospreciar la propuesta científica, que me parece de un interés extraordinario, creo que es una falsa pista, como en su momento lo fue la pista de la escuela alemana del "comprender" (*Verstehen*). Y la razón es la misma: le falta justamente el elemento normativo o criteriológico en el que insistió tanto nuestro autor.

En segundo lugar tenemos su concepción del objeto de la historia como la transformación de los problemas a los que se han enfrentado los seres humanos, de las soluciones que les han dado, y de los criterios de evaluación necesarios para entender unas y otros. Esta concepción es ella misma una teoría de la sociedad de gran envergadura. Y no se trata nada más de una teoría de vuelo de pájaro, sino que Collingwood se esforzó por enriquecerla en detalle en los últimos años de su vida. Así tenemos una teoría del papel de las emociones en la sociedad (en *The Principles of Art* de 1938), una teoría del papel de ciertos supuestos incuestionados sobre los cuales se erigen todos lo esfuerzos racionales de la humanidad, en particular todas las ciencias en el sentido amplio del término (en *An Essay on Metaphysics* de 1940), y finalmente una teoría de la civilización y la barbarie (en *The New Leviathan* de 1942).

En tercer lugar tenemos su intento de dar cuenta del papel de la teoría en la investigación en ciencias sociales en general y en historia en particular. En efecto, no hay teoría de la sociedad que valga si no va acompañada de un rendimiento de cuentas acerca de cómo se conecta ella con la investigación empírica. Cuando nuestro autor escribe, la idea que todo mundo tenía era simplemente que la teoría "se aplicaba" a los "datos", por decirlo así "desde arriba". Collingwood atacó esta idea siempre, y no porque creyera que no era correcta, sino porque no correspondía a la realidad histórica. Su visión, que no puedo sino esbozar aquí, es que el investigador, examinando las acciones humanas como soluciones concretas a problemas concretos, logra entenderlas en toda su individualidad, y es esa comprensión la que lo lleva a formular teorías. La idea de que una teoría explicaría las cosas por subsumirlas bajo proposiciones generales, característica del positivismo en todas sus formas, le parecía una aberración histórica de enormes proporciones. Si de hecho no vale siquiera para las ciencias naturales, resulta completamente absurda para las sociales. Nuestro autor bregó toda su vida para dar cuenta satisfactoria de cómo todo conocimiento es

individual y está individualizado; pero nunca lo consiguió del todo.[53] Hoy día, después de haber escuchado hablar de "teorías de rango medio" (Merton, 1949, Boudon, 1991), de "teoría aterrizada" (Glaser y Strauss, 1967) o de explicaciones mediante "mecanismos" (Elster, 1989, Demeulenaere, 2011), seguimos todavía sin aclararnos completamente la cuestión. No culpemos pues a Collingwood de no haber logrado algo que todavía hoy nos presenta problemas; sino que, como le gustaba decir a nuestro autor, dejémoslo a él en paz y ocupémonos nosotros mismos de resolverlo (cf. *An Autobiography*, 1939, cap. x, pp. 118-119).

Con estas brevísimas respuestas a las que imagino serán preguntas de un lector atento espero haber complementado mi largo argumento anterior y con ello haber mostrado que Collingwood es uno de los teóricos de la sociedad más pertinentes de la actualidad.

Nota bibliográfica

Conviene recordar antes que nada que *La idea de la historia* (1946, traducción al español 1952) no es en rigor una obra de Collingwood, sino más bien una recopilación, hecha a su muerte por encargo de la Oxford University Press. Gracias a los esfuerzos de reconstrucción por parte de los distintos responsables de la nueva edición de las obras de Collingwood en OUP, iniciada en 1992 y en marcha todavía, tenemos una idea cada vez más precisa de lo que ocurrió.

Nuestro autor parece haber concebido, en los últimos años de su vida, un proyecto complicado que consistía en seis libros: dos metodológicos (sobre la

---

53 Collingwood sabía bien que esta era una asignatura pendiente. Eso puede verse con toda claridad, por un lado, en *La idea de la historia* (1946), donde va desgranando lo que cada pensador y cada tradición de pensamiento aporta a explicar en qué consiste este proceso de comprensión histórica, y cuál es el punto preciso en que el aporte se tropieza y se viene abajo. Pero hay que consultar también los manuscritos publicados en la nueva edición de esta obra (van der Dussen, 1993, pp. 335-496) y en la edición reciente de 'The Principles of History' y otros escritos de la época (Dray y van der Dussen, 1999). De hecho, creo que para apreciar en su justa medida el hercúleo esfuerzo de pensamiento y expresión de nuestro autor, así como su fracaso relativo, conviene consultar en particular el manuscrito 'Reality as History' (*ibid*., pp. 170-208, especialmente §3, pp. 177-189).

filosofía en general y sobre la metafísica), dos sistemáticos (sobre los principios del arte y los principios de la historia) y dos históricos (sobre la idea de la historia y la idea de la naturaleza). Este proyecto sería la coronación de todas las investigaciones que habían llenado su vida. Collingwood logró redactar y publicar los tres primeros libros de ese proyecto (*An Essay on Philosophical Method*, 1933, traducción al español 1965; *An Essay on Metaphysics*, 1940; *The Principles of Art*, 1938, traducción al español 1960), pero dejó incompletos e inéditos los últimos tres; y en 1939, justificadamente temeroso de no completar el proyecto debido a las consecuencias de una lesión de guerra, intentó presentarlo de forma resumida como parte de su *Autobiografía* (Collingwood 1939, traducción al español 1953).

Se cree que en buena parte no consiguió llevar a cabo, o al menos continuar, su proyecto original en razón de los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, sobre los que habla con gran elocuencia y patetismo en su *Autobiografía* y su *Ensayo sobre metafísica*. Pospuso su gran proyecto para emprender, con las fuerzas que le quedaban, una defensa de la civilización occidental, a la que veía en peligro de sucumbir a los ataques del nazismo (en menor medida de los fascismos italiano y español). Esa defensa tomó la forma de un tratado de filosofía política, el cual calcó deliberadamente del *Leviatán* de Hobbes (*The New Leviathan, or Man, Society, Civilization, and Barbarism*, 1942).

Ahora bien, a la muerte de Collingwood en 1943, su discípulo Malcolm Knox fue el encargado de revisar el estado de los manuscritos, decidir qué se publicaría y preparar la edición. *La idea de la historia* es un producto híbrido de partes del manuscrito histórico sobre la idea de la historia y partes del manuscrito sistemático sobre los principios de la historia, con lo cual Knox legó al mundo una serie de confusiones acerca del pensamiento de nuestro autor. Véase sobre todo esto la edición revisada y anotada de *La idea de la historia* (ed. van der Dussen, 1993, traducción al español 2004) así como los restos del manuscrito sobre los principios de la historia (*The Principles of History*, ed. Boucher *et al*., 1999). El mismo Knox, consciente del proyecto original de los seis libros, editó el manuscrito acerca de la idea de la naturaleza (*The Idea of Nature*, ed. Knox 1945, traducción al español 1950).

Como puede verse, la gran producción de libros filosóficos de Collingwood ocurre en los últimos diez años de su vida. Sin embargo, no debemos olvidar que nuestro autor escribió otros cinco libros antes de 1933, de los cuales tres se

publicaron (*Religion and Philosophy*, 1916; *Speculum Mentis*, 1924; *Outlines of a Philosophy of Art*, 1925) y los otros quedaron en manuscritos (*Truth and Contradiction*, 1917; *Libellus de Generatione*, 1920). Aunque la literatura secundaria tiende a tratar los tres libros publicados como *juvenilia*, no he encontrado ninguna discontinuidad entre ellas y las llamadas obras de madurez, al menos en lo que concierne a las ideas que nos ocupan en este trabajo.

Es sabido que Collingwood no fue solamente un filósofo reconocido sino también un historiador y arqueólogo profesional. Como tal, realizó investigación empírica y trabajo de campo sobre el periodo románico de la isla de Gran Bretaña. En vida publicó un libro de divulgación y dos libros especializados sobre la historia y la arqueología de este periodo (*Roman Britain* 1923, 2ª edición 1932; *The Archaeology of Roman Britain*, 1930; *Roman Britain and the English Settlements*, 1930) y proyectó y ejecutó otro libro especializado que se publicó póstumamente (*The Roman Inscriptions of Britain*, 1965).

Lo que no se sabe tanto es que Collingwood fue también un investigador histórico de los cuentos de hadas y las leyendas populares, sobre cuyo tema dejó un extraordinario texto escrito alrededor de 1936. Contra la voluntad de la familia, Knox recomendó que no se publicase y no es sino hasta muy recientemente que finalmente se ha publicado junto con otros manuscritos menores (*The Philosophy of Enchantment*, ed. Boucher *et al.*, 2005).

Nuestro autor expresó su pensamiento principalmente en forma de libros; pero eso no quita que haya además escrito, en filosofía, una media docena de panfletos y una treintena de artículos de revista, y en arqueología e historia un centenar de artículos y dos monografías, una breve (1936) y una larga (1937) publicadas como capítulos en obras colectivas. Para más detalles, véase la bibliografía en Taylor (1985).

Aunque no lo son de igual manera ni en igual grado, todos estos libros y artículos son relevantes para el tema que nos ocupa en este capítulo, si bien por razones de espacio mis referencias están muy lejos de ser exhaustivas. De hecho, el lector notará que he procurado referirme a las dos obras más conocidas en nuestro medio, la *Autobiografía* y la *Idea de la historia*. Aunque los demás textos de Collingwood son importantes y esclarecedores, las cuestiones esenciales están dichas en estos dos libros, cuando se los lee despacio y con cuidado.

Referencias bibliográficas

Aliseda, Atocha (2006). *Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanations*. Dordrecht: Springer.

Blair, James; Mitchell, Derek; y Blair, Karina (2005). *The Psychopath: Emotion and the Brain*. Malden: Blackwell.

Boucher, David (1989). *The Social and Political Thought of R.G. Collingwood*. Nueva York: Cambridge University Press.

Boucher, David, editor (1989). *R.G. Collingwood: Essays in Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Boucher, David, editor (1992). *R.G. Collingwood: The New Leviathan*. Revised Edition. Oxford: Clarendon Press.

Boucher, David; James, Wendy; y Smallwood, Philip, editores (2005). *R.G. Collingwood: The Philosophy of Enchantment. Studies in Folktale, Cultural Criticism, and Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.

Boudon, Raymond (1991). 'What Middle-Range Theories Are.' *Contemporary Sociology*, vol. 20, núm. 4, pp. 519-522.

Boudon, Raymond (2002). *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?* París: Presses Universitaires de France.

Boudon, Raymond (2010). *La sociologie comme science*. París: La Découverte.

Carlyle, Thomas (1841). *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*. Londres: Fraser.

Carruthers, Peter; y Smith, Peter K., coords. (1996). *Theories of Theories of Mind*. Nueva York: Cambridge University Press.

Collingwood, Robin George (1916). *Religion and Philosophy*. Londres: Macmillan.

Collingwood, Robin George (1921). 'Hadrian's Wall: A History of the Problem.' *The Journal of Roman Studies*, vol. 11, pp. 37-66.

Collingwood, Robin George (1924). *Speculum Mentis, or The Map of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.

Collingwood, Robin George (1926). 'Economics as a Philosophical Science.' *International Journal of Ethics*, vol. 36, núm. 2, pp. 162-185.

Collingwood, Robin George (ms. 1926). 'Lectures on the Philosophy of History.' En van der Dussen 1993, pp. 359-425.

Collingwood, Robin George (ms. 1928). 'Outlines of a Philosophy of History.' En van der Dussen 1993, pp. 426-496.

Collingwood, Robin George (1930a). 'Roman Britain.' En: *The Oxford History of England*, vol. I: *Roman Britain and the English Settlements*, pp. 1-324. Oxford: Clarendon Press.

Collingwood, Robin George (1930b). *The Archaeology of Roman Britain*. Londres: Methuen.

Collingwood, Robin George (1931). 'Hadrian's Wall: 1921-1930.' *The Journal of Roman Studies*, vol. 21, pp. 36-64.

Collingwood, Robin George (ms. 1936). 'The Authorship of Fairy Tales.' En Boucher *et al.*, 2005, pp. 260-276.

Collingwood, Robind George (1936). 'Britain.' En: *The Cambridge Ancient History*, vol. XI, *The Imperial Peace, A.D. 70-192*, pp. 511-525. Cambridge: University Press.

Collingwood, Robin George (1937). 'Roman Britain.' En: *An Economic Survey of Ancient Rome*, vol. III: *Roman Britain, Roman Spain, Roman Sicily, La Gaule romaine*, pp. 3-118. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Collingwood, Robin George (1938). *The Principles of Art*. Oxford: Clarendon Press.

Collingwood, Robin George (1939). *An Autobiography*. Oxford: Clarendon Press.

Collingwood, Robin George (ms. 1939). 'The Principles of History.' En Dray y van der Dussen 1999, pp. 3-115.

Collingwood, Robin George (ms. 1939). 'Notes on Historiography.' En Dray y van der Dussen 1999, pp. 235-250.

Collingwood, Robin George (1940). *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.

Collingwood, Robin George (1942). *The New Leviathan, or Man, Society,Civilization, and Barbarism*. Oxford: Clarendon Press.

Collingwood, Robin George (1945). *The Idea of Nature*, ed. by T.M. Knox. Oxford: Clarendon Press.

Collingwood, Robin George (1946). *The Idea of History*, ed. by T.M. Knox. Oxford: Clarendon Press.

Connelly, James; y D'Oro, Giuseppina, eds. (2005). *R.G. Collingwood: An Essay on Metaphysics, New Edition with and Introduction and Additional Material*. Nueva York: Oxford University Press.

Croce, Benedetto (1908). *Filosofia della pratica: Economica ed etica*. Bari: Laterza.

Davies, Martin; y Stone, Tony, coords. (1995). *Folk Psychology: The Theory of Mind Debate*. Oxford: Blackwell.

Demeulenaere, Pierre, coord. (2011). *Analytical Sociology and Social Mechanisms*. Nueva York: Cambridge University Press.

Dilthey, Wilhelm (1896). 'Beiträge zum Studium der Individualität.' *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, año 1896, pp. 295-335.

Dray, William H.; y van der Dussen, W.J. Jan, editores (1999). *R.G. Collingwood: The Principles of History and Other Writings in Philosophy of History*. Oxford: University Press.

Dunbar, Robin (1996). *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. Londres: Faber.

Dutton, Kevin (2012). *The Wisdom of Psychopaths*. Toronto: Doubleday.

Eisler, Rudolph (1910). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 3 tomos. Berlín: Mittler.

Elster, Jon (1989). *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Nueva York: Cambridge University Press.

Feest, Uljana, coord. (2010). *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*. Heidelberg: Springer.

Feyerabend, Paul K. (1963). 'Materialism and the Mind-Body Problem.' *The Review of Metaphysics*, vol. 17, núm. 1, pp. 49-66.

Gérard, Alice (1998). 'Le grand homme et la conception de l'histoire au XIX^e siècle.' *Romantisme*, vol. 100, pp. 31-48.

Glaser, Barney G.; y Strauss, Anselm L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine.

Hempel, Carl G.; y Oppenheim, Paul (1937). *Der Typenbegriff im Lichte der neuen Logik*. Leiden: Sijthoff.

Homans, George C. (1941). *English Villagers of the Thirteenth Century*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Homans, George C. (1961). *Social Behavior: Its Elementary Forms*. Nueva York: Harcourt.

Homans, George C. (1967). *The Nature of Social Science*. Nueva York: Harcourt.

Hutto, Daniel D.; y Ratcliffe, Mathew (2007). *Folk Psychology Re-Assessed*. Dordrecht: Springer.

Johnson, Peter (2012). *A Philosopher at the Admiralty: R.G. Collingwood and the First World War*. Exeter: Imprint.

Johnson, Peter (2013). *A Philosopher and Appeasement: R.G. Collingwood and the Second World War*. Exeter: Imprint.

Kiehl, Kent A.; y Buckholz, Joshua W. (2010). 'Inside the Mind of a Psychopath.' *Scientific American Mind*, Septiembre, pp. 22-29.

Lakatos, Imre (1976). *Proofs and Refutations: The Logic of Mathematical Discovery*. Edición póstuma por John Worrall y Elie Zahar. Cambridge: University Press.

Leal Carretero, Fernando (2008). *Ensayos sobre la relación entre la filosofía y las ciencias*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/CUCSH.

Merton, Robert K. (1949). 'On Sociological Theories of the Middle Range.' En: *Social Theory and Social Structure*, cap. 2, pp. 39-72. Nueva York: Free Press.

Mises, Ludwig von (1957). *Theory and History: An Interpretation of Social and Economic Evolution*. New Haven: Yale University Press.

Pipes, Daniel (1997). *Conspiracy: How the Paranoid Style Flourishes and Where It Comes From*. Nueva York: Free Press.

Popkin, Samuel L. (1979). *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press.

Prior, Mary; y Prior, Arthur N. (1955). 'Erotetic Logic.' *The Philosophical Review*, vol. 64, núm. 1, pp. 43-59.

Ridley, Aaron (2011). *R.G. Collingwood: A Philosophy of Art*. Londres: Orion.

Robins, Robert S.; y Post, Jerrold M. (1997). *Political Paranoia: The Psychopolitics of Hatred*. New Haven: Yale University Press

Schumpeter, Joseph (1908). *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*. Leipzig: Duncker & Humblot.

Schumpeter, Joseph (1954). *History of Economic Analysis*. Nueva York: Oxford University Press.

Sellars, Wilfrid (1962). 'Philosophy and the Scientific Image of Man.' En: *Frontiers of Science and Philosophy*, ed. por Robert G. Colodny, pp. 35-78. Pittsburgh: University Press.

Spalt, Detlef D. (1981). *Vom Mythos der mathematischen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Spencer, Herbert (1851). *Social Statics*. Londres: Chapman.

Stevens, Stanley S. (1946). 'On the Theory of Scales of Measurement.' *Science*, vol. 103, núm. 2684, pp. 677-680.

Taylor, Donald S. (1985). 'A Bibliography of the Publications and Manuscripts of R.G. Collingwood, with Selective Annotation.' *History and Theory*, vol. XXIV, núm. 4, Beiheft 24.

Turner, Stephen (2011). 'Collingwood and Weber vs. Mink: History after the Cognitive Turn.' *Journal of the Philosophy of History*, vol. 5, núm. 2, pp. 230-260.

van der Dussen, W.J. Jan, editor (1993). *R.G. Collingwood: The Idea of History*. Revised Edition. Oxford: University Press.

Weber, Max (1922). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tubinga: Mohr-Siebeck.

Wicksteed, Philip (1910). *The Common Sense of Political Economy, including a Study of the Human Basis of Economic Law*. Londres: Macmillan.

Wiśniewski, Andrzej (1995). *The Posing of Questions: Logical Foundations of Erotetic Inferences*. Dordrecht: Kluwer.

Wittkau, Annette (1992). *Historismus: Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.

[II]

Gabriel Tarde y los estudios sobre difusión de las ideas

▲

*David Ramírez Plascencia**

Evolución no es un simple camino, sino una red de rutas compartidas.
Gabriel Tarde, *Les transformations du droit,* 1894.

Introducción

El propósito de este trabajo es analizar algunos argumentos teóricos y metodológicos en torno a Gabriel Tarde, una de las figuras académicas que más vicisitudes ha tenido en la historia de la sociología. Alabado por Latour, Deleuze, Milet y Rogers Everett y criticado por Durkheim y algunos de sus discípulos, Tarde ha ido reapareciendo poco a poco en el pensamiento contemporáneo. Sus ideas comienzan de nuevo a circular inspirando diferentes enfoques o en sintonía con ellos, como el actor red, la difusión de la innovación y la memética. Hablar de la figura de Tarde es referirnos a uno de los precursores del estudio de la comunicación, de la difusión de las ideas y de la influencia de los discursos en las masas (Hughes, 1961: 557). Autor prolífico y multifacético, cuyos textos comprenden 18 volúmenes de trabajos publicados entre 1880 y 1904, en su obra se abordan campos tan variados como el derecho, la criminología, la psicología, la sociología y la filosofía, dejando un espacio incluso para publicar obras de carácter literario (Lacassagne, 1907: 520).

Una característica de la vida y pensamiento de Gabriel Tarde fue su profesión de juez. Al igual que su padre, Tarde dedicó al derecho prácticamente toda su vida. Aunque ya en la madurez comenzaría a dedicar parte de su tiempo a la academia (*ibid.*: 503), sin lugar a dudas su pensamiento se vio altamente influenciado por

* Profesor del Sistema de Universidad Virtual. Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: david.ramirez@redudg.udg.mx

esta labor asociada al derecho. Para Tarde, nunca hubo colectividades, sino personas que formalizaban acciones individuales (Kinnunen, 1996: 435). Siempre para una acción (penal) había un actor al que habría que imputar como el responsable. No hay colectividades sino acciones particulares que tienen incidencia en el comportamiento de los demás individuos. También el estudio de casos legales como juez de instrucción le permitió comprender que las ideas circulaban socialmente a través de la imitación. Así, un delincuente es influenciado por el medio en que vive, adoptando nuevas formas de comportamiento delictivas de otros sujetos; el espacio social facilitaba que ciertas opiniones se comunicaran más fácilmente que otras. Tarde forjó una de las explicaciones más importantes sobre cómo se adopta socialmente una innovación o, en sus propias palabras, una invención. Observó una serie de pautas generales que se aplicaban a la adopción masiva de un elemento nuevo en una comunidad (Milet, 1972: 2).

Tarde trabajó durante mucho tiempo cuestiones criminológicas, siendo reconocido internacionalmente como un especialista en la materia. Su fama pudo haberle ayudado a ocupar en 1894 la Oficina de Estadísticas del Ministerio de Justicia en París, Francia. Su llegada al medio universitario fue posterior. Solo los últimos cuatro años de su vida (1990-1904), se desempeñó como profesor de filosofía moderna en el Colegio de Francia (Davis, 1906: 05). Tarde, por lo tanto, no es un académico de carrera, sino un juez que se ha capacitado a sí mismo. Es en su mayor parte autodidacta, tanto en su forma de enseñar como de escribir.

Tarde tuvo la preocupación, junto con Durkheim y otros más, por independizar a la sociología como rama del conocimiento por derecho propio. Se lograría así evitar el uso de teorías provenientes de las ciencias de la vida, como el caso de la teoría de la evolución, muy en boga en el pensamiento de la época. Sin embargo, a pesar de coincidir con Durkheim en este afán, sus perspectivas tenían pocas coincidencias y ninguno de los dos ahorró esfuerzos en mostrar públicamente sus diferencias teóricas.[1] Una de sus principales discrepancias radicaba en la concepción que tenían ambos sobre el hecho social. Para Tarde el hecho social no es compulsivo ni coactivo, como piensa Durkheim, sino persuasivo e imitativo, es decir volitivo y no impuesto (Poviña, 1945: 240). Durkheim conceptualizaba la sociología como el estudio de lo colectivo; por el contrario, Tarde pensaba que la sociología no debería ser más que el estudio del entrama-

[1] Véase Lepenies (1994, cap. 2) para una perspectiva sobre esta disputa.

do de relaciones intersubjetivas (Katz, 2006: 03). Tarde pensaba que la acción social se derivaba de una dinámica de imitación y adopción, mientras que el segundo suponía que la acción social se generaba a partir de una conciencia colectiva, independiente de cada uno de los sujetos considerado a la vez. Entre las razones de por qué la obra de Tarde terminó marginada y archivada durante tantos años, se encuentran los desacuerdos que tuvo con Durkheim (Favre, 1983: 6). Conforme este último se fue convirtiendo en la figura reconocida y hegemónica de la sociología francesa, el pensamiento tardiano se fue apagando.

La postura de Tarde estuvo siempre ligada a la lucha por deslindar a las ciencias naturales como instrumentos explicativos de la actividad social del hombre. De ahí que el objetivo de gran parte de su obra será el buscar lo que es eminentemente ajeno al animal y preferente al ser humano: la búsqueda del elemento social. Siguiendo a Davis (1906), contemporáneo de Tarde, y uno de sus mejores biógrafos intelectuales, el objetivo del sociólogo francés fue lograr dar coherencia y crear ligas de relación a múltiples fenómenos, que de otra manera, no tendrían significación alguna. Esta tarea solo es posible trabajando a nivel micro, comprendiendo las relaciones entre pequeños actores.

Tarde tenía una confianza muy grande en la estadística como herramienta elemental para el estudio del mundo social (Tarde, 1890a, cap. IV). El problema para tener una visión completa de la realidad social subyace en la falta de información; esto debido a la cantidad de elementos que la componen: demasiadas trayectorias y cualidades que se deben medir. De ahí que la estadística haya sido una de las herramientas a la que Tarde apostó tanto (Latour, 2010: 146). Los métodos cuantitativos eran herramientas que permitían capturar las cualidades inherentes de los individuos, pero él no pensaba a la estadística como una disciplina para crear fotostáticas de la realidad sino para expresar cambios, describiendo al mismo tiempo al portador de los mismos: el actor (Didier, 2010: 163). Esta visión sobre la importancia de los métodos cuantitativos para la comprensión de las relaciones intersubjetivas cobra un renovado valor en el mundo interconectado en que vivimos (Latour, 2010: 146).

La imitación como motor del cambio social

De la totalidad de la obra de Tarde, *Las leyes de la imitación* (*Les lois de l'imitation*, 1890) es su texto más conocido. En este apartado nos adentraremos

a conocer la forma en que concibe el origen de las relaciones sociales y cómo la imitación juega un papel preponderante en esta dinámica. En la introducción a esta obra, el autor hace patente la intención de buscar "el lado puramente social de los actos humanos, separándolos de lo físico o natural" (1890b: v). Afirma que dentro de la cabeza de una persona discurren miles de ideas e intenciones, pero es solo a través de la difusión como tales ideas llegan a consolidarse como sociales. La clave de lo social, entonces, radica en "la influencia de un cerebro sobre otro". Las ideas, bajo a esta lógica, tienden a reproducirse bajo sugestión, bajo influencia (Tosti, 1897: 491).

La complejidad del asunto para Tarde es dilucidar cómo las ideas, grandes o pequeñas, ilustres o anónimas migran de cabeza en cabeza y se van imponiendo en una colectividad. En este proceso no importan los contenidos, ni tampoco quién desarrolló en primera instancia estas ideas, sino el carácter difusor de estas invenciones o innovaciones. Tarde dedicó bastante espacio en sus obras para tratar de explicar cómo se da el proceso de difusión de ideas, cómo se gesta la sustitución de unos pensamientos por otros. La dialéctica social, para este pensador, radica principalmente en comprender este proceso (1888: 21).

El carácter imitativo es el fundamento de todo lo que puede ser considerado como social; es en la difusión y apropiación de ideas donde es posible apreciar su mecánica (Tarde, 1890a: 737). Esta mecánica social descansa en tres operaciones: la repetición, la oposición y la adaptación. La repetición individual de ideas como punto central, después la oposición entre lo nuevo, una idea no antes vista, y nociones previas presentes en el individuo, y finalmente la adaptación de los individuos al cambio (*ibid.*: 16). Una sociedad vista bajo esta concepción se asemeja a un conjunto de sujetos en constante interacción y movimiento tratando de imitar, transmitir y adoptar ideas. El cambio social, según Tarde, se muestra en una colectividad a través del intercambio y adopción de innovaciones. Los mayores cambios sociales o culturales requieren grandes penetraciones o invenciones; entre mayor sea el número de personas que interactúan mayor será la probabilidad de que aparezcan invenciones o innovaciones (Tosti, 1897: 501).

La imitación es un proceso multifacético del que emanan los aspectos lingüísticos, dogmáticos, rituales, escolares, profesionales, morales, estéticos de una colectividad. Son las bases de las instituciones y elementos que le permiten a una sociedad representarse a sí misma y diferenciarse de otras (Tarde, 1890b: 740). Cuando una imitación aparece, hay un conflicto ("un duelo lógico", lo llama) entre

dos hechos: las argumentaciones a favor de la propagación y aquellas contrarias, estas últimas emanadas de otra invención ya socializada que corresponde a la misma necesidad, como cuando se encuentran dos formas de escrituras o alfabetos, o distintas maneras de saludar a una persona en un vecindario (Tarde, 1890a: 174).

El análisis social debe ser a nivel micro, es decir, entre sujetos que interaccionan entre sí; la acción social en este sentido se fundamenta en la imitación entre individuos a lo largo del tiempo. De ahí que Tarde considere a la imitación como actos sociales elementales. Bajo este lente teórico, es importante considerar algunas preguntas como son ¿qué es lo que se imita?, ¿por qué se imita? (1890b: 163). La respuesta a estas interrogantes solo puede encontrarse en factores externos a la innovación como el medio, el emisor, los canales de comunicación, y la comunidad donde se difunde la innovación. En este orden de ideas, no es tan importante qué se comunica, sino la manera en que se hace (Tosti, 1897: 496). El prestigio de un innovador es en ocasiones más determinante que la naturaleza propia de la innovación (Davis, 1906: 16). Muchas veces una innovación no se difunde porque sea más útil o mejor que otras, sino porque no existen las condiciones sociales que permiten su masificación.

Después de la muerte de Tarde, los estudios sobre difusión en sociología permanecieron relegados por algún tiempo. En esto incidió el poco interés académico que despertaron los fenómenos de comunicación de masas durante las primeras décadas del siglo pasado y, ciertamente, el hecho de que las herramientas metodológicas para soportar este cuerpo teórico no aparecerían hasta mucho después (Kinnunen, 1996: 436). Durante varias décadas, entonces, Tarde solo mereció una breve mención en las historias y compendios de sociología, psicología y criminología (Lubek, 1981: 361). Sin embargo, a principios del siglo XXI el pensamiento de Tarde ha regresado un tanto de forma espectacular, quizás porque sus ideas están más enfocadas en las invenciones que en las normas e instituciones, en los flujos más que en las entidades, y en el deseo y la creencia más que en la identidad y el conflicto (Toscano, 2007: 598). Esos elementos son los que vuelven a su pensamiento atrayente en una época tan dependiente de redes, flujos de información e interconexión entre sujetos.

Hay un interés creciente por recuperar el pensamiento de Tarde a medida de que aumentan los estudios sobre difusión de las ideas. Y si bien muchos textos de Tarde han quedado en el olvido, lo cierto es que hoy en día sus aportaciones sobre la importancia del contexto en el proceso de difusión de ideas

son altamente valoradas por diversos autores y marcos analíticos. El retorno de Tarde en la academia, representa volver al análisis de las masas, un tópico que fue recurrente en el siglo XIX pero que con el tiempo se fue perdiendo (Borch, 2007: 01). Este mismo interés se ve plasmado en las preocupaciones de pensadores como Deleuze, Latour, Alliez, Rogers, entre otros. Deleuze y Everett M. Rogers destacan por ser importantes precursores del retorno de Gabriel Tarde a la palestra académica. El primero en Francia con su obra *Diferencia y repetición* (Deleuze, 1968) y el segundo en Estados Unidos con su trabajo *Difusión de las innovaciones* (Rogers, 1983). En el siguiente apartado del texto presentaremos algunos marcos analíticos que han sido influenciados, en mayor o medida, por este pensador francés, tal es el caso de la memética, la difusión de la innovación, y la teoría del actor-red.

Tarde como precursor de la memética, los estudios de difusión de la innovación y la teoría del actor-red

Si bien a Tarde se le atribuye ser precursor de varias corrientes explicativas, es en la difusión de la innovación donde puede apreciarse de mejor manera la aplicación práctica de sus teorías, especialmente con la curva de adopción, que revisaremos más adelante en este apartado. Un marco de análisis como es la difusión de la innovación permite comprender, por ejemplo, el proceso de adopción de nuevas técnicas de una empresa a otra (Mansfield, 1961: 714), o considerar el cambio de uso de la goma natural a la sintética (Swan, 1973), como parte de un movimiento más grande de permuta de insumos sintéticos por naturales en la industria global mundial: o bien, el proceso de la difusión de la cura del escorbuto en la marina inglesa hasta la modificación de los medios de producción en la industria de posguerra en Estados Unidos.

Para los partidarios de esta corriente todo parte de una invención, que puede ser desde una forma de religión, una nueva manera de vestir o un invento para cepillarse los dientes. Pero no es suficiente con que sea algo nuevo que no haya sido visto antes por una colectividad; hace falta que se difunda socialmente para que se convierta en una innovación. Bajo este orden de ideas, una innovación es distinta a la invención porque esta ocurre de manera aislada; una innovación, por el contrario, debe socializarse para poder impactar (Robertson,

1967: 14). Internet, por ejemplo, no hubiera pasado de ser una ingeniosa invención si no se hubiera abierto al mundo. Una innovación es una idea práctica, un objeto que es concebido como nuevo por un individuo o una colectividad. Una innovación es un elemento nuevo que se presenta a individuos que habían tenido poco o ningún contacto con él. Pero no solamente la innovación puede ser un objeto tangible, sino que también las ideas buscan adoptarse socialmente entre la población. Así podemos pensar en los primeros cristianos tratando de difundir la noción del cristo mesiánico a todo el Imperio romano. Esta religión no se difundió porque era más válida, en términos puramente dogmáticos que otras, se adoptó porque fue más apta que las demás para circular socialmente y ser aceptada.

Para los teóricos de la difusión de la innovación, la difusión social de un elemento nuevo depende en gran medida de las circunstancias en que dicho proceso se gesta. Es imposible comprender la inserción de un nuevo objeto o idea en una sociedad dada sin tener en cuenta la situación. La difusión de un nuevo instrumento o idea no solo depende del valor intrínseco, sino también de condicionamientos culturales. El valor intrínseco de una innovación no afecta necesariamente su aceptación social, como lo ilustran los muchos casos donde se pretendió implantar políticas públicas que, buscando modificar patrones de conducta, acabaron como proyectos fracasados. Para los teóricos de esta corriente es determinante entender que los condicionamientos sociales donde se gesta el proceso de adopción también son importantes.

La adopción se hace por imitación, pero esto no quiere decir que los sujetos que adquieren una idea nueva sean pasivos; muy al contrario, el proceso de diseminación de una innovación siempre conlleva la toma de una decisión: la de aceptar o no la novedad. Pese a la existencia de algún factor que pueda inclinar la decisión como la sugerencia del jefe o la aceptación social, la decisión debe hacerse.

Considerar la difusión de un avance tecnológico como una cuestión de imitación, mediante la cual se esparce o se contagia una tendencia nos permite pensar que el éxito o fracaso de una innovación no depende de sí misma, sino del medio en que se adopta: en este sentido un aspecto importante recae en los agentes sociales (líderes comunitarios) que impulsan la difusión o contagio de la innovación. Los agentes son elementos determinantes en la propagación, porque socialmente están investidos con una imagen de respeto e importancia que puede

inclinar a la población hacia una elección determinada (Kwaku Kyem, 2010). El impacto que el uso de las tecnologías puede alcanzar está íntimamente relacionado con el nivel social de adopción de dicha tecnología. Así por ejemplo, las políticas digitales relativas al uso de Internet se vuelven prácticamente ineficientes cuando se presentan como una amalgama de acciones extrapoladas de organismos internacionales, que poco o nada tienen que ver con las estructuras sociales y los comportamientos de las comunidades a quien van dirigidas. Las teorías de la adopción abogan por el reconocimiento de estas diferencias y su importancia en el proceso de incorporación en la vida cotidiana de las personas.

Siguiendo con el ejemplo de Internet, su difusión e impacto dependen en gran medida de las circunstancias en que el proceso de adopción se efectúe, de ahí que resulta poco fructífero estudiar la influencia de esta tecnología sin tener en cuenta la situación en que se encuentran los receptores: considerar por ejemplo, su condición económica, nivel educativo y demás aspectos del contexto social del usuario. En el proceso de adopción de innovaciones, el rol de los líderes comunitarios es esencial. En estudios realizados hace ya un tiempo se demostró como algunas comunidades africanas fueron más susceptibles de cambiar la forma en que realizaban sus actividades de agricultura mediante un vínculo entre gobierno, líderes comunitarios y campesinos. Esto indica que no es únicamente importante la innovación propuesta, es decir no es suficiente que sea valiosa, sino que también es determinante que haya un facilitador del proceso (Nypan, 1970: 254).

Otro ejemplo. Desde 1994 el gobierno sudafricano empezó a esforzarse de manera sistemática por dar un fuerte impulso a la tecnología no solo en la administración pública, sino también en programas más abiertos hacia las comunidades. Uno de estos esfuerzos se canalizó a través de los 'Multi-Purpose Community Centres' (Centros Comunitarios Multiusos). Estos centros comunitarios utilizaban tecnologías como Internet para poder sustentar proyectos de negocios, educación a distancia y telemedicina. El mayor impacto de estos establecimientos se dio en aquellos lugares en los que el gobierno y la comunidad tuvieron una comunicación fluida sobre las necesidades que deberían cubrir estos espacios de acceso (Heeks, 1999).

La difusión social de todo avance científico se consolida entonces como un proceso complejo de diseminación mediante el cual las sociedades se van apropiando de la innovación. Su masificación, por lo tanto, no depende de su validez

intrínseca, sino de la elección de aceptarlo. Este proceso de difusión se manifiesta a través de un intercambio binario entre la información que se sabe acerca de esta innovación y la incertidumbre sobre las consecuencias favorables o contrarias de su uso. En la elección, cada miembro contempla esta dicotomía. Esta deliberación racional sobre la aceptación o no de un medio tecnológico como Internet está acompañada por el contexto en que se realiza. La relación entre innovación y contexto no puede ser minimizada, sobre todo en países pobres porque generalmente toda incursión en el uso de dispositivos y técnicas nuevas conlleva el traslado de formas y conductas diseñadas en contextos muy diferentes. Es decir, todo invento lleva consigo esos rasgos culturales inherentes a la sociedad en la que ha sido desarrollado. Muy probablemente estos rasgos tengan implicaciones importantes al momento de la aplicación de la invención en otro grupo (Avgerou, 2008: 2).

Uno de los grandes aportes de Gabriel Tarde al estudio sobre cómo se difunden las ideas, es la utilización de la Curva S, en la cual se pueden apreciar las distintas etapas de adopción de una innovación, desde los primeros en usar una innovación hasta los últimos en adentrarse en ella. La Curva S, nos permite plantear de manera práctica la resolución de problemas académicos importantes relacionados con el uso, la difusión y la consolidación de nuevos avances técnicos, ya sea a nivel macro o local.

Volvamos al caso de Internet para ilustrarlo. Cuando el ciberespacio se comenzó a comercializar a mediados de la década de los noventa, pocas personas sabían de su existencia. Sin embargo, cuando esta innovación empezó a popularizarse, cada vez más gente comenzó a adoptar (imitar) el uso de este avance tecnológico. El punto más importante de la adopción de una innovación, sin embargo, no proviene de la imitación cara a cara o cotidiana, sino más bien cuando un gobernante o líder de opinión hace uso del nuevo invento. Así por ejemplo, el gran *boom* en Estados Unidos del uso de Internet se dio cuando el vicepresidente estadounidense Al Gore abanderó un fuerte impulso gubernamental por masificar este medio. Entonces, según los postulados de Gabriel Tarde, la forma en que se difundió Internet en la sociedad fue abanderada por el liderazgo de personajes importantes en la comunidad. De este modo, a mediados de la década de 1980 solo personas altamente capacitadas dentro de las universidades y el gobierno podían hacer uso de dicha herramienta. Durante esta etapa, este medio de comunicación se consideraba como una innovación.

Posteriormente, el incremento de un gran número de usuarios y las políticas de uso impulsadas por el gobierno, facilitaron que se entrara en una fase de crecimiento, para posteriormente alcanzar la madurez con más de 78% de la población en Estados Unidos conectada a Internet.

Dejamos por un momento los postulados relacionados con la difusión de la innovación, para adentrarnos en la memética y su relación con el pensamiento de Gabriel Tarde. No es muy claro hasta donde la memética sea deudora de las ideas de Tarde, pero sus planteamientos son tan parecidos, como se verá en este apartado, que no deja de ser tentador suponer una conexión (Marsden, 2000). Es muy probable que los autores que hoy en día se dedican al estudio de los memes, vayan en busca de los textos tardianos como *Las leyes de la imitación* para apoyar sus propios planteamientos.

El paralelismo, sino la influencia, son enormes. Desde las ideas pioneras expresadas por Dawkins (2006), hasta los textos más recientes sobre memética, todos ellos nos recuerdan la obra de Tarde. Como se sabe, Richard Dawkins planteó la idea de que puede haber un paralelismo en los procesos culturales y genéticos del hombre. Es decir, que la cultura también se comporta como los genes y que en toda comunidad siempre habrá una serie de ideas que pelearán contra otras para replicarse y perpetuarse. Y así Dawkins nos introduce a la teoría de los memes.

Un meme es una unidad de información que reside en el cerebro y que es susceptible de poder replicarse y pasar a otros individuos (Dawkins, 2006: 109). De la misma manera que los genes se replican en un ser vivo, los memes replican pautas culturales. Una innovación, pensemos en Internet, para seguir con el mismo ejemplo, se reproduce y difunde a través de un meme, así una nueva pauta cultural contagia a toda una comunidad (*ibid*.: 192). Cuando un individuo copia a otro, algo se transmite. Lo podemos nombrar como una idea, una conducta, un pensamiento, etc. Un meme es una unidad de pensamiento que se replica, es decir, una unidad imitada (Blackmore, 1999: 6).

El éxito de la replicación de un meme depende sin lugar a dudas del medio social en el que se desenvuelve, pero también de la cantidad de memes que existan en una agrupación dada: así en estudios realizados en el sureste de Michigan sobre la transferencia cultural del canto de los gorriones y su influencia en el éxito o fracaso del apareamiento, nos enseñan que la difusión de los memes depende del número de individuos que lo comparten, así como de la cantidad

de estos que compitan en la misma zona (Payne, Payne y Doehlert, 1988). De acuerdo con Dawkins, los memes cuentan con las siguientes características:

1. La asimilación: un meme debe ser capaz de replicarse, esto puede darse de dos maneras: ya sea porque es presentado a los individuos o bien porque se observa a distancia. En un primer momento, se debe a un transmisor o replicador que instiga la "infección". En una segunda instancia se percibe la existencia del meme y se acoge de manera directa. Generalmente existen varios tipos de memes que difieren entre sí y que compiten por replicarse en la conducta de los individuos.
2. La retención: es cuando un meme, lejos de extinguirse, se preserva y permanece en la memoria.
3. La expresión: el meme emerge de su almacenaje mental y se hace patente a otros individuos.
4. Transmisión: el último punto inicia cuando el huésped se consolida como transmisor del meme. El meme pasa de un individuo a otro, comunicándose de manera más o menos estable, sin mucha pérdida o deformación de la copia original.

Si bien la memética puede ser aplicada a estudiar la difusión de cualquier objeto, lo cierto que esta teoría ha tomado especial impulso mediante los estudios relacionados con la cibercultura (Shifman, 2013). Mediante la medición y explicación en que viajan las ideas en Internet, especialmente los denominados memes informáticos (objetos como dibujos, bromas, videos o sitios) que se despliegan de ordenador a ordenador a través de redes sociales como Facebook. Dichos memes se replican prácticamente sin cambios, aunque pueden sin duda ir modificándose y adecuándose a los diferentes contextos y nacionalidades de los individuos que los comparten.

Al igual que en los campos de la memética, las ideas de Gabriel Tarde han sido importantes en la misma sociología donde ha ganado visibilidad bajo los textos de Bruno Latour, ayudando a consolidar una visión sociológica basada en la asociación: la teoría del actor-red (Actor-Network Theory, o ANT). Para Latour, el verdadero fundador de la ANT es Gabriel Tarde, el cual introduce importantes bases para el desarrollo de esta teoría en su texto *Monadologie et sociologie* (2010).

Lo verdaderamente importante, desde el punto de vista del actor-red, es indagar sobre el porqué de la similitud de comportamiento entre millones de hombres que conforman una colectividad. La idea principal de la teoría descansa en la concepción de que dentro del universo de lo social existen una serie de actores humanos y no humanos (artefactos) que entran en contacto unos con otros creando redes (Latour, 2002). Si bien esta idea a primera vista parece contradictoria, para este corpus teórico cualquier cosa que sea capaz de imponer un lenguaje sobre otros es considerado un actor con agencia. Así por ejemplo, en el caso de los dispositivos tecnológicos como las computadoras, sistemas operativos, motores de búsqueda son mecanismos que pueden crear un campo de atracción alrededor de ellos y de esta forma modificar la manera en que se usa la tecnología para los miembros de una determinada red (Teles y Joia, 2011: 192).

En términos generales, cuando hablamos de la teoría del actor-red, nos referimos a un enfoque de investigación sobre las conexiones y relaciones entre humanos y entidades no-humanas. Esta teoría busca describir la manera en que estas relaciones nos conducen a la creación de nuevas entidades que no necesariamente están relacionadas con sus predecesoras. La teoría pone especial énfasis en el resultado de estas relaciones, describiendo el proceso mediante el cual diferentes elementos se correlacionan juntos creando los cimientos de la realidad.

Conclusiones

Si bien el resurgimiento del interés por la obra de Gabriel Tarde podría ser una moda académica pasajera impulsada por algunos entusiastas, también es plausible aseverar que los problemas sociales actuales son cada vez más heterogéneos, pero a la vez tan interconectados entre sí, lo cual hace más pertinente la obra de Tarde hoy en día.

Nuestro autor no era un transgresor de conceptos académicos heredados, sino un reinventor que utilizó esos mismos conceptos para explicar fenómenos a nivel intersubjetivo. Uno de los grandes aportes de Tarde es dar cuenta de las discrepancias entre el todo y las partes, entre la sociedad en su conjunto y los sujetos que la componen. Lejos de pretender explicar la realidad como una forma impuesta desde fuera, planteó el todo como una construcción desde adentro. La sociedad no es una materia informe que plasma cada aspecto de los individuos, sino una red entretejida de ideas e innovaciones que se van difundiendo entre

individuos. Para Tarde, todos somos actores en constante intercambio de información, en constante creación de redes de acción social. El hombre no es un ente pasivo que adquiere solamente, sino un sujeto que trasmite lo que recibe y que puede en ocasiones modificar a su vez, el mensaje.

Un punto relevante con respecto a la difusión de las ideas que él enfatiza es la preponderancia de los condicionantes por sobre el objeto que se trasmite, es decir, el verdadero factor que impele o limita la difusión de una innovación tiene que ver más con el medio en que se difunde y los actores que lo trasmiten, más que con la naturaleza misma de la innovación. No se trata, pues, de pensar que una idea va a ser acogida mejor que otra con base en su excelencia, sino que su aceptación depende tanto de los flujos de información y de los nodos replicadores (líderes de opinión) que promuevan la innovación en una comunidad dada.

Con respecto a las teorías que han sido influidas o que guardan semejanzas con las ideas de Tarde, se puede decir que las tres están interesadas en el estudio de las relaciones intersubjetivas y la consideración de los sujetos como actores con capacidad de agencia. En el caso de la difusión de la innovación tenemos a los líderes comunitarios como uno de los factores claves para la transmisión de ideas. Si atendemos a los memética, los memes o unidades de información se transmiten con mayor eficiencia a través de nodos replicadores; muy en consonancia, la teoría del actor-red nos remite a considerar a los sujetos (humanos y no-humanos) capaces de crear más redes y conexiones entre sí. La clave de estas teorías está en la capacidad de conectividad intersubjetiva, así como en la capacidad de agencia de los sujetos, no tanto en la idea, meme, u innovación que se comunica.

Un punto a favor de la permanencia de los textos tardianos en la academia está relacionado con el gran soporte de trabajos empíricos basados en sus ideas sobre innovación. Esto induce a pensar que se consolidará como una propuesta más para abordar toda una gama de fenómenos sociales relacionados con la creación, difusión y adopción de ideas. Es posible pensar que el regreso de Tarde al pensamiento social se produce de la mano de una época en que los flujos de información y la interconectividad entre usuarios es una realidad cada vez más presente en el mundo. El futuro de sus ideas en el ámbito académico dependerá, y en esto debemos ser muy seguidores suyos, de la eficiencia de los nodos replicadores y de la creación de redes eficientes de difusión.

Bibliografía

Alves, W. R. y L. R. Morrill (1975). Diffusion theory and planning. *Economic Geography*, 51(3): 290-304.

Avgerou, C., ed. (2008). *Social dimensions of information and communication technology policy*. New York: Springer.

Blackmore, S. J. (1999). *The meme machine*. Oxford, [England]: Oxford University Press.

Borch, C. (2007). Crowds and economic life: bringing an old figure back in. *Economy and Society*, 36(4): 549-573.

Davis, M. M. (1906). *Gabriel Tarde: an essay in sociological theory*. New York: Columbia University.

Dawkins, R. (2006). *The selfish gene*. 30th anniversary ed. Oxford: Oxford University Press.

Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. 1. éd. Paris: Presses Universitaires de France.

Didier, E. (2010). Gabriel Tarde and the statistical movement. M. Candea, ed. *The social after Gabriel Tarde: debates and assessments*. London-New York: Routledge.

Favre, P. (1983). Gabriel Tarde et la mauvaise fortune d'un "baptême sociologique" de la science politique. *Revue Française de Sociologie*, 24(1): 3-30.

Fenwick, T. J. (2010). *Actor-network theory in education*. 1st ed. Milton Park-Abingdon-Oxon-New York: Routledge.

Heeks, R., ed. (1999). *Reinventing government in the information age: international practice in IT-enabled public sector reform*. London: Routledge.

Hughes, E. C. (1961). Tarde's psychologie économique: an unknown classic by a forgotten sociologist. *The American Journal of Sociology*, 66(6): 553-559.

Katz, E. (2006). *Rediscovering Gabriel Tarde*. Departmental Papers (ASC)/University of Pennsylvania.

Kinnunen, J. (1996). Gabriel Tarde as a founding father of innovation diffusion research. *Acta Sociologica*, 39(4): 431-442.

Kwaku Kyem, P. A. (2010). Failures in technological intervention and the promise of ICT. *Information Technology in Developing Countries Newsletter*, 20(1). Consultado el 30 de mayo de 2014 en: www.iimahd.ernet.in/egov/ifip/feb2010/peter-kyem.htm.

Lacassagne, A. (1907). Gabriel Tarde, 1983-1904 (L'oeuvre de Tarde). *Archives D'Anthropologie Criminelle*, 22.

Latour, B. (2002). Gabriel Tarde and the end of the social. *The social in question: new bearings in history and the social sciences*. London-New York: Routledge.

— (2010). Tarde's idea of quantification. M. Candea, ed. *The social after Gabriel Tarde: debates and assessments*. London-New York: Routledge.

Lepenies, Wolf (1994). *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lubek, I. (1981). Histoire de psychologies sociales perdues: le cas de Gabriel Tarde. *Revue Française de Sociologie*, 22(3): 361-395.

Mansfield, E. (1961). Technical change and the rate of imitation. *Econometrica*, 29(4): 741.

Marsden, P. (2000). Forefathers of memetics: Gabriel Tarde and the laws of imitation. *Journal of Memetics-Evolutionary Models of Information Transmission*, 4(1): 61.

Milet, J. (1972). Gabriel Tarde et la psychologie sociale. *Revue Française de Sociologie*, 13(4): 472-484.

Nypan, A. (1970). Diffusion of innovation and Community Leadership in East Africa. *Acta Sociologica*, 13(4): 253-268.

Payne, R. B., L. L. Payne y S. M. Doehlert (1988). Biological and cultural success of song memes in indigo buntings. *Ecology*, 69(1): 104-117.

Poviña, A. (1945). Tarde y Durkheim. *Revista Mexicana de Sociología,* 7(2): 237-265.

Robertson, T. S. (1967). The process of innovation and the diffusion of innovation. *The Journal of Marketing*, 31(1): 14-19.

Rogers, E. M. (1983). *Diffusion of innovations.* Third edition. New York: Free Press.

Shifman, L. (2013). Memes in a digital world: reconciling with a conceptual troublemaker. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 18(3): 362-377. doi: 10.1111/jcc4.12013

Swan, P. L. (1973). The international diffusion of an innovation. *The Journal of Industrial Economics*, 22(1): 61-69.

Tarde, G. (1888). La dialectique sociale. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 26.

— (1890a). *Les lois de l'imitation, étude sociologique, par G. Tarde*. Paris: F. Alcan.
— (1890b). Les maladies de l'imitation. *Revue Scientifique*, 45(24): 737-748.
Teles, A. y L. A. Joia (2011). Assessment of digital inclusion via the actor-network theory: the case of the Brazilian municipality of Piraí. *Telematics and Informatics*, 28(3): 191-203.
Toscano, A. (2007). Powers of pacification: state and empire in Gabriel Tarde. *Economy and Society*, 36(4): 597-613.
Tosti, G. (1897). The sociological theories of Gabriel Tarde. *Political Science Quarterly*, 12(3): 490-511.

[III]

Max Weber: el Fausto enjaulado

▲

*Octavio de Jesús Muciño Hernández**

En las últimas páginas de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber realiza una comparación entre el *Fausto* de Goethe y el porvenir del hombre occidental en la "jaula de hierro", como se ha traducido al español la expresión *stahlhartes Gehäuse.*[1] El centro de este ensayo es explorar la relación de Weber con el Fausto y el hombre moderno, de acuerdo con la cita que aparece en las últimas páginas de *La ética protestante*. Esto sirve para clarificar en alguna medida el rumbo de su perspectiva antropológica, el modo particular en que se acerca al historicismo alemán, y su separación de la racionalidad económica y el pesimismo histórico.

Mi argumento es que la percepción de Weber de la jaula de hierro está completamente ligada a su visión del ser humano. Esto le liga al clima intelectual de su época de un modo muy particular, donde finalmente su incertidumbre respecto al destino del ser humano se relaciona a una corriente histórica que busca especificidades. Discuto brevemente también cómo esta propuesta de Weber además corresponde a su propia vida intelectual y personal, su preocupación constante por mantenerse como científico ante su propia existencia social. Así, una revisión a esta dimensión literaria de Max Weber ofrece elementos importantes para entender al sujeto detrás de su sociología.

Weber fue un pensador que se interesó plenamente por el fenómeno humano. En él se ve a un enciclopedista tratando de entender la historia y a occidente,

---

* Licenciado en Sociología por la Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: octaviomucino@msn.com

1 Veremos más adelante que esta traducción es imprecisa, pues no capta todos los matices de la expresión alemana.

pero en un afán científico, no creador de verdades absolutas, sino de métodos que articuladamente nos permitan explicar la realidad. Encontramos en él la incertidumbre que le preocupa como actor social. Si el Fausto al que invoca al final de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* representa el clímax del encanto, expresándose por última vez antes de sucumbir, la jaula de hierro representa el hogar y prisión que este Fausto construyó, en la fascinación por los frutos de su aventura.

El orígen del Fausto weberiano

Max Weber hace una sociología que se interesa en descifrar enigmas de la sociedad que inquietan a cualquier científico. Ello, para Boudon (2001), hace de la sociología de Weber una sociología de tipo *cognitivo*. Las particularidades del desarrollo del capitalismo en los países protestantes constituye un *vacío de conocimiento* que vale la pena ser investigado, sin que se persiga mejorar a la sociedad como un todo, tal cual lo haría una sociología *crítica* en la clasificación de Boudon. La de Weber tampoco sería una sociología de tipo *emotivo*, que busca apelar a las emociones mediante la utilización de recursos literarios, ni tampoco una sociología-literatura que busca "producir" discurso. Considero que Boudon acierta en considerar a la sociología de Weber como una sociología científica, pero como sucede con las tipologías, estas raras veces se presentan puras en los hechos. En las últimas páginas de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* vemos tanto un acercamiento a la literatura, un momento de abierta emoción y un anhelo *crítico* respecto a una sociedad de la que Weber desearía un nuevo espíritu aventurero.

El cierre de este libro es uno de los momentos más apasionados en la obra de Weber. Su pasión contrasta con su esfuerzo por ser objetivo, a sabiendas de la visión que tenía de sí mismo como científico en la elaboración de esta obra capital. En estas páginas finales, Weber presenta a un Fausto volitivo y *universal* que se mecaniza y se constriñe en una jaula de hierro, previéndonos del padecimiento rutinizante que se cierne sobre la sociedad moderna. Nietzsche se asoma en estas páginas con su "último hombre", advirtiéndonos sobre aquel que no tiene pasión, entrega, ni aventura, sino únicamente un impulso apático por su propio confort, y que se postula a sí mismo como el fin último de la humanidad. Un Weber preocupado por el destino de esta jaula monstruosa, creadora de últimos hombres, ve como se solda una burocracia que organiza a las personas

en especialidades útiles pero estériles, y deja entrever una valoración personal, una expectativa por el retorno del encanto, misma valoración que él confirma al recobrarse sacudiendo su cabeza y volviendo nuevamente a las explicaciones: "Pero estamos invadiendo la esfera de los juicios de valor y de fe, que no deben cargar esta exposición puramente histórica" (2006: 201).

Estas últimas páginas se estructuran en una serie de antítesis que buscan demostrar cuál es el precio que el hombre moderno debe pagar al dejar la comunidad y entrar en la sociedad. En la comunidad, los participantes se saben constructores de un todo, mientras que en la sociedad, se persiguen fines individuales mediante la asociación (Weber, 1922: 21). Este ser humano extenso, que se sabe parte de un plan universal, en el protestantismo enriquece su vida intramundana a la par que sus expectativas extramundanas, pero se estrecha poco a poco en la rutinización y su eficiencia, hasta encontrarse cautivo en un proceso que destruye su espíritu.

¿Pero de qué espíritu habla Weber? El retorno al espíritu nos recuerda a Hegel, pero si queremos entender al Fausto de Weber, tenemos que remontarnos al movimiento *Sturm und Drang*, una respuesta a la visión mecánica de la Ilustración. Koch (1993: 126) encuentra en el *Sturm und Drang* un origen de la confrontación weberiana respecto a la jaula de hierro. El *Sturm und Drang* hace patente el choque entre el *Einfühlung* (el volcamiento de la subjetividad y el sentimiento en el mundo, traducido como "endopatía") y el orden social de la Ilustración, el cual a través de pautas de proyecciones de la razón, espera encontrar el nuevo ordenamiento social. El movimiento romántico reaccionó reivindicando al espíritu como pilar de la existencia humana. Es especialmente Schiller quien critica a Kant por su falta de emoción y por su incapacidad de conciliar el sentimiento con la razón. El ser humano necesita unir su parte sensual, la conexión del sujeto con el mundo material, con su parte formal, que busca las regularidades en la naturaleza. Weber partirá de esta síntesis, y su noción del espíritu solo tendrá sentido en una búsqueda de una ciencia social objetiva que simultáneamente comprenda la vida humana.

A pesar de las semejanzas de Weber con el *Sturm und Drang*, no pierde contacto con el racionalismo kantiano. Como es sabido, Weber se acercó al neokantianismo, específicamente al representado por la escuela de Baden con Rickert y Windelband como figuras sobresalientes. La escuela de Baden se preocupó principalmente por la epistemología en su sentido más práctico, es decir, en el

ejercicio de la ciencia, no en las descripciones ontológicas de la realidad o la lógica, tal cual lo hizo la escuela de Marburgo. No obstante, Weber no pierde vista las aseveraciones kantianas sobre la ética y la metafísica. Para Kant, la ética está fundada en la metafísica, ya que no es posible distinguir las relaciones de la ética con el mundo fenoménico. Estas no pueden producir el conocimiento que surge del estudio de los objetos, sino que se basan en suposiciones de lo metafísico y, por lo tanto, no puede existir un conocimiento acerca de los valores, sino únicamente conocimiento del mundo fenoménico. Pero tal cual Dilthey lo pensaba, no es posible entender el fenómeno histórico del ser humano sin entender que el ser humano vive sus experiencias directamente y que una ciencia social necesita partir de ese fundamento (2013: 10).

Weber no lanza ningún ataque contra la Ilustración, pero sí considera que el ser humano tiene una autonomía no derivada de la razón. Como mencionan Gerth y Turner (1991: 228), para Weber, el mundo va perdiendo su encanto y el humano se va transformando en un engrane más de la maquinaria, donde el valor individual se pierde en esta condición moderna burocrática. Pero quiero señalar que para Weber, este "engrane" se transforma en tal, solo en virtud del momento histórico en el que vive el ser humano dentro de esta circunstancia burocrática. Existe una libertad intrínseca en el ser humano que se ve sometida en el momento histórico de la jaula de hierro. La autonomía no racional humana radica en la creatividad, en su intuición (Koch, 1994: 11). Es por ello que cuando Weber habla de los especialistas del mundo moderno, los burócratas expertos, se refiere a ellos como "especialistas sin espíritu" (2006: 201).

Weber no considera al ser humano como un ente puramente racional. En un mundo burocrático donde prevalece la racionalidad, la prisión llega a ser no solo ideal, sino física:

> La disciplina de las empresas industriales descansa completamente en una base racional […] calcula el rendimiento máximo de cada trabajador lo mismo que el de cualquier medio real de producción. […] El aparato psicofísico del ser humano es aquí completamente adaptado a las exigencias que le plantea el mundo externo, el instrumento, la máquina, en suma la función. De este modo se despoja al ser humano del ritmo que le impone su propia estructura orgánica […] Con la racionalización de las necesidades políticas y económicas tiene lugar inevitablemente, como fenómeno universal, la propagación de la disciplina. Y esto reduce con

> frecuencia la importancia del carisma y del obrar individualmente diferenciado (1922: 647).

El carisma es una fuerza que emerge constantemente en el ser humano ante la rutinización. Pero esta rutinización surge igualmente de modo constante ante el carisma. Para Kant, el mal radical consiste en el dominio absoluto de los instintos egoístas (Kant y Vorländer, 1922); para Weber, con un menor grado de metafísica pero en un sentido antropológico, el mal es la realización de los actos solo por el peso muerto de la rutina, y en la modernidad, esa rutina se ha maquinalizado, encerrando al hombre por completo. El carisma del protestantismo es el que crea finalmente la rutina de la jaula de hierro. Mefistófeles, cuando se presenta ante Fausto, hace referencia de sí como "una parte de aquella fuerza que siempre quiere el mal pero siempre crea el bien". Como menciona José María González en Weber, esta frase se invierte (aquella fuerza que siempre quiere el bien pero siempre crea el mal) y es así como:

> el "espíritu del capitalismo" es el fruto no querido de la predicación protestante, la burocracia que surge como servidora se convierte en dueña y señora, y el proceso de racionalización acaba conduciendo a resultados irracionales (1988: 34).

Fausto en la jaula de hierro

El hombre fáustico y la jaula de hierro no son metáforas para nada gratuitas. El mundo intelectual alemán veía en la obra de Goethe una conjetura certera acerca del porvenir europeo. Por ejemplo, Oswald Spengler, con quien Max Weber mantuvo comunicación, plantea en *La decadencia de Occidente* que el prototipo del hombre europeo se encarna en la figura de Fausto, quien al vender su alma a la técnica, adquiere poderes que le satisfacen pero que le conducirán a la destrucción. Para él, occidente pasa de un ascenso espiritual como cultura, a un descenso maquinal como civilización. Ahora, la diferencia entre el Fausto de Spengler, y el Fausto de Goethe, es que decididamente el Fausto de Goethe obtiene finalmente la salvación de su alma, mientras que el Fausto de Spengler ha de sucumbir en la maquinaria que él mismo erigió.

Tanto Spengler como Weber han sido considerados como pesimistas históricos en un tiempo donde las doctrinas socialistas veían un futuro progre-

sivamente benéfico.[2] Sin embargo, la diferencia entre Weber y los pesimistas históricos es que Weber no tenía una visión metafísica de la historia. Por otro lado, Spengler, siguiendo el planteamiento clásico de las edades de las culturas que ascienden a una época dorada y descienden a una época de hierro, ve un ciclo histórico que se repite *ad infinitum*, donde los pueblos, tal cual seres vivos, nacen y mueren.

Con esto, Spengler recupera lo que ha sido una figura constante en el pensamiento occidental. No olvidemos que el hierro y otros metales han jugado un papel importante en relación con los ciclos de vida de las culturas. Hesíodo plantea cuatro edades, en un orden descendente que se va dando a lo largo del tiempo: edad de oro, edad de plata, edad de bronce y edad de hierro. En la edad de oro, los humanos conviven con los dioses, hay paz y acuerdos entre los hombres, que viven en un estado de gracia y mueren pacíficamente sin dolor. Contrariamente, en la edad de hierro, los dioses habrán abandonado por completo al ser humano, este vivirá en una miseria y un conflicto donde el deshonor y las mentiras serán la norma de convivencia. Este pensamiento se mantiene vigente, con ciertas modificaciones, a través de varios filósofos, incluyendo Platón, Ovidio, San Jerónimo. El hierro, y su relación con la historia y los ciclos, reapareció en el pensamiento conservador del siglo XX, ya que se aseguraba que actualmente vivimos en la edad de hierro.

¿Weber se refirió a este mineral al hablar de la jaula de hierro? El término que usa en el original alemán lo aclara. Weber usa la expresión *stahlhartes Gehäuse* para referirse a la jaula de hierro, pero el término literalmente quiere decir "carcasa con dureza del acero". Esta imprecisión surgió a partir de la primera traducción de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Talcott Parsons al inglés (Baehr, 2001), y se extendió al español. El *Stahl*, "acero", es un material completamente distinto al hierro, tanto en su composición física como en la cultura popular. Es posible afirmar que Weber no hace alusión en realidad al hierro en este sentido y menos a la edad de hierro (*eisernes Geschlecht*) al referirse a estos tiempos y, por lo tanto, su visión se aparta en buena medida del

---

[2] Más detalles sobre el diálogo, las afinidades y diferencias entre Max Weber y Oswald Spengler en el libro *German incertitudes, 1914-1945.* por Klemens von Klemperer (2011), quien en un tercer capítulo, discute las dos diferentes clases de pesimismo histórico de cada uno de estos autores.

pesimismo cíclico metafísico. Weber da a esta "coraza" (otra posible traducción *Gehäuse*) una mayor resistencia que la que los trágicos atribuían a los tiempos modernos, quienes esperaban de manera optimista el regreso cuando menos temporal de una edad dorada. Mediante su carcasa con dureza del acero, Weber logra una metáfora intramundana con lo cual no asegura la muerte de occidente, pero tampoco la salvación de Fausto, sino que se muestra dubitativo acerca del futuro de occidente, en la posible llegada de nuevos profetas e ideales. El ser humano se condena a sí mismo a vivir en esa coraza y Weber no vislumbra una gracia salvífica que le rescate. Ni siquiera los pesimistas históricos que al menos esperaban cíclicamente el retorno a una edad dorada fueron tan *pesimistas* como Weber en su incertidumbre.

El sendero de Fausto

Veamos otra ambigüedad de traducción. Adrian Wilding (2008: 70) señala que Weber no menciona la universalidad de Fausto (que sería en tal caso Üniversalitat), sino una "totilateralidad" (*Allseitigkeit*). Igualmente esta diferencia proviene de la traducción hecha por Talcott Parsons (diferencia que se mantiene en la traducción al español). Weber en el pie de página recomienda la lectura del Goethe de Bielschowsky; esto puede darnos idea de a qué se refería Weber con el término *Allseitigkeit*. Siguiendo a Bielschowsky, Wilding logra varias interpretaciones del término, entre las que resalta el pacto que hace Fausto con Mefistófeles, de que si Fausto encuentra en su camino un momento como su logro máximo, entonces el alma de Fausto pertenecerá a Mefistófeles. Esto esboza una aventura donde la experiencia, en su aspecto emotivo, compite en intensidad con el raciocinio. Es posible que Weber entendiera la totilateralidad de Fausto en este sentido. Esta obra es una tragedia sublimadora, que se desencadena en la inevitable perdición y redención de Fausto.

En la sociología weberiana, esta tragedia nace a partir del protestantismo. El heroísmo del protestantismo no es ya compatible con el capitalismo secular. Si en Nietzsche la tragedia nace en el diálogo entre lo Apolíneo y lo Dionisíaco, en Weber la tragedia nace como una consecuencia inesperada del pietismo (Turner, 2011: 85). Si la religión cristiana fue un producto del resentimiento, de acuerdo con Nietzsche, el protestantismo transformaría ese resentimiento en una empresa triunfal que tendría un efecto intramundano, no un politeís-

mo católico, ritualista y extramundano. La tragedia se ubica pues, en un punto de quiebre, donde el protestantismo, en su afán por abarcar al mundo, crea una maquinaria tan maravillosa que le seduce a tal grado que se convierte en la máxima experiencia.

El Fausto goethiano, afortunado, se salva, pero dice Weber, Goethe mismo se despide en esta obra de este hermoso periodo de la historia, expresando su renuncia a tan bella época. El humano debe renunciar a la totilateralidad fáustica, debe entregarse a la especialización, permitirse la unilateralidad para actuar en el mundo con una ética intramundana. Esta "acción" y "renuncia" se condicionan inexorablemente y dan como resultado el estilo de vida burgués ascético. Este Fausto pierde su alma al encontrar en este portentoso aparato organizacional como su logro máximo. En una plena alusión a Fausto y Mefistófeles, la organización eficiente termina haciendo *un pacto con el diablo* y solo por medio de los antiguos ideales, o un profeta, cierta redención sería posible.

Sin embargo, no solo se menciona la obra de *Fausto* de Goethe en estas últimas páginas de *La ética protestante*, sino también *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (*Las andanzas de Wilhelm Meister*). El término *Wanderjahre* muestra una polisemia interesante. Si bien por un lado puede traducirse como "andanzas", en la tradición alemana el *Wanderer* es precisamente el viajero que se aventura a conocer. También puede ser traducido como *Journeyman* (trabajador) que es un artesano o comerciante que ya se ha preparado, ha superado su etapa de aprendiz, pero aún no llega a ser un maestro. Otra obra de Goethe es *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (*Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*). Surge una relación interesante entre estos dos volúmenes. Wilding, siguiendo nuevamente a Bielschowsky menciona que las dos ideas fundamentales en el *Wilhelm Meisters Wanderjahre* son el trabajo y la renuncia:

> La renuncia significa mucho. Significa limitación, concentración. Es el deber de un humano limitar su lucha y concentrar todos sus poderes en el campo de lo limitado. La renuncia significa la conquista de las pasiones, significa el perder muchas ventajas adquiridas y ganadas, derechos y posesiones… ejerce tal influencia en la naturaleza del humano que Goethe la consideró, junto al trabajo, como el principio más importante de la vida. Por lo tanto le dio a esta novela, que habría de demostrar los fundamentos de una vida pública e individual prósperas, el subtítulo de "El Renunciante" (2008: 75).

La acción y la renuncia, las cuales son referidas como el trabajo y la renuncia en esta traducción, reflejan claramente al protestante que, siguiendo los consejos de Benjamín Franklin, lleva una vida integralmente próspera en lo externo y lo interno. Esta renuncia que requiere la limitación y la moderación, es evidentemente afín al ascetismo. Se pierden placeres inmediatos, pasiones, pero se logra una prosperidad que es a la vez subjetiva y objetiva, privada y pública. Pero este enfoque no puede potencializarse en la naturaleza del humano sin el trabajo o la acción.

El *Wilhelm Meisters Lehrjahre,* dice Wilding, muestra las ideas de la Ilustración en cuanto a educación. El personaje de Wilhelm, acude a su vocación, a su llamado (*calling*) como preludio a una serie de experiencias. Siguiendo a Bielschowsky:

> [El programa original del *Wilhelm Meisters Lehrjahre*] ha sido llevar al actor al cumplimiento de su misión teatral; el nuevo programa de Goethe fue llevar al humano a través de los obstáculos y los errores de una educación universal. Esta misión se convirtió en un aprendizaje. El humano bien educado en lo externo y lo interno tomó el lugar del humano exitoso en una vocación (*calling*) particular. La maestría de la humanidad universal sustituyó la maestría de una profesión (2008: 74).

Podemos ver este traslado en tres momentos. Inicialmente, Goethe presenta a un hombre universal, que busca conocerlo todo, pero este hombre precisamente por conocerlo todo, no posee una maestría en nada específico. ¿Qué ha de hacer este hombre universal para ser un maestro? Especializarse, y para ello debe renunciar a la pasión de la universalidad, y debe enfocarse en el trabajo y la renuncia para lograr una vocación exitosa. ¿Y qué ocurre finalmente? Fausto, sediento de sabiduría, se embarca en el viaje que requiere hacer un pacto con Mefistófeles.

Vemos que Weber tiene un bagaje impresionante y toma mucho más de la literatura de lo que podría pensarse. Weber mismo, siguiendo a Bielchowsky, apenas citándolo en un modesto pie de página, nos sugiere todo un nivel de gran profundidad en el entendimiento del europeo moderno a través de la obra de Goethe. Weber ve morir no solo al espíritu romántico, al espíritu protestante, sino también al mismo espíritu de la Ilustración. "La jaula se ha quedado vacía de espíritu" y lo que en un pasado fue un impulso motivado por ideales se reduce

completamente a la coacción de un sistema económico. Retomando la cita: "especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente" (Weber, 2006: 201). Vemos la emotividad de Weber asomarse aquí, quizá como nunca en toda su obra.

Weber en la jaula de hierro

Turner asegura que la preocupación principal de la sociología de Weber es el carácter ético de la existencia humana más que el conocimiento de la teología de protestante y su desenlace en el capitalismo (2011: 85). Si bien el protestantismo sirvió como enlace causal para comprender la Historia, no fue la meta en sí, no la meta del Weber humano que mantiene una preocupación respecto a la ética humana.

Hay quienes aseguran que la misma metáfora de la jaula de hierro está influenciada por experiencias de su propia vida. Tiryakian (2007) dice que Weber se encontró a sí mismo como el hombre atrapado en la jaula de hierro, después del altercado y la posterior muerte de su padre, que llevó a Max Weber a una crisis nerviosa. Max Weber fue un académico floreciente cayendo en la jaula de hierro, Tiryakian apunta que Max Weber reconoce la ética de su propia madre como una gracia de atribución divina, pero a la par su propio esfuerzo por discernir las causas le ubica a él mismo en este conflicto entre el encanto y la razón.

> Así, identificando el trabajo ético de la ascendencia Calvinista de su madre como un medio que alguna vez dio evidencia sobre la gracia, pero que ahora solo sirve como una vivienda de acero, Weber enfocó su intelecto en su propia experiencia con el fin tanto de liberarse de ella e interpretar la historia del mundo moderno; el percibía la dimensión histórica de su propio dilema personal (2007: 30).

Marianne Weber dice acerca del esposo en 1889: "Weber se encontraba en el inicio de su descenso al infierno" […] ¿Cómo habría este hombre enfermo, para quien toda actividad intelectual es veneno, pasar sus horas paralizadas" (*idem.*). Weber consideraba que abandonar las organizaciones burocráticas era imposible, y piensa que aquellos que desean superar ese orden mediante el socialismo se verían atrapados en la misma jaula (Novak, 2005: 30). Y como político en-

tendió que el socialismo no podría superar a la burocracia como organización, ya que todo su trabajo requeriría profesionales, funcionarios que hicieran sus propios cálculos de administración, al margen de a qué fines morales estos pudieran llegar a servir.

El ser humano en la jaula de hierro

¿A quién encierra esta carcasa? Hay un ser humano que se ve atrapado en esta prisión. Si comparamos a Weber con Kant, veremos que comparten varias cosas epistemológicamente, pero en un sentido antropológico, Weber era demasiado pesimista para creer que existía una teleología que develara una razón universal humana triunfante. Precisamente la jaula de hierro es una metáfora de la constricción sobre el ser humano, que le arrebata el encanto mágico por el mundo, a través de un grupo de mecanismos que él mismo ha creado. Bien vale la pena preguntarse porqué dicha jaula encarcela al ser humano y el porqué de la connotación negativa de este fenómeno.

Koch (1994), al estudiar las suposiciones ontológicas de Max Weber sobre el ser humano, menciona que el legado kantiano en Weber consiste en hacer del ser humano un sujeto con capacidades limitadas para abarcar la realidad, es decir, es un sujeto cognoscente, pero con la salvedad de que la realidad en Weber se limita primordialmente a la sociedad. Weber tiene una idea moral propia e implícita sobre la libertad y creatividad del ser humano que se ve constreñida en la jaula de hierro.

Pero la razón no necesariamente conlleva falta de libertad. Weber comparte con Kant un énfasis en los valores, aunque si bien no como imperativos categóricos, sí en una ruptura entre el mundo empírico y los atributos de la voluntad (Breiner, 1996: 62); esto permite que la acción racional también posea voluntad. La razón permite la autonomía haciendo que razonemos los medios para lograr nuestros fines, pero solo si nos proporciona un "sentimiento de libertad" empírico que excluye otras formas no racionales por las cuales se actuó (Weber, 1985: 215). Añade que la acción humana toma parte de los eventos naturales y, por lo tanto, cuando se habla de irracionalidad histórica, no se habla de una comparación con los eventos empíricos, sino una divergencia de la adecuación medios-fines. Es decir: si tomamos una decisión que resulta exitosa, el sentimiento de libertad provendrá de nuestra elección de los medios que no fue

forzada o naturalmente causada; la irracionalidad tratará no sobre el éxito de nuestra decisión, sino los factores "emotivos" que no forman parte de la acción racional. En Weber, la acción racional en su carácter social está dirigida a otros actores, y el éxito de nuestro cálculo medios-fines depende de las acciones de los demás. Se da de individuos a individuos.

La jaula de hierro retiene a los individuos en múltiples esferas, dado que como momento histórico atraviesa la cotidianeidad y permea la acción de los sujetos. En todas estas relaciones subyace la limitación de la creatividad, dado que los sujetos sirven como funcionarios en cada uno de estos niveles y el cumplimiento del deber se convierte en una tarea que ha de realizarse al margen de la vocación como responsabilidad. El contrato social se rigidiza y lo que en un momento fuera la manifestación genuina del espíritu, se torna en la reproducción mecánica de un orden eficiente. Weber no veía salida a esta jaula, y consideraba la gran posibilidad de que la organización terminara siendo solo el medio para que una lucha convulsa de todos contra todos tuviera lugar.

Esta prisión es en realidad dominación. La dominación tradicional consiste en la dominación por la costumbre, la cual supone que las relaciones, las reglas o costumbres fueron así en el pasado y así se deben preservar. La dominación legal burocrática se desarrolla precisamente en la organización profesional de la burocracia con un énfasis en la racionalidad. Ambas dominaciones son rutinarias: una por reproducción de los poderes de "tiempos lejanos", la otra por el carácter externo y disciplinario de la burocracia que ordena una mayor eficiencia racional. En esta última, la satisfacción del actuar individual se ve coartada porque el aparato burocrático rutiniza la acción en términos de reglas administrativas. Las exigencias instrumentales dejan poco espacio para la libertad de su cuerpo y su mente.

La dominación carismática tiene la capacidad de romper con la rutinización de los dos tipos de dominación mencionados. Weber define carisma como "la cualidad extraordinaria […] de una personalidad, a la que se le considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas" (2006: 140). Tenbruck (1999: 119-208) considera que el rasgo definitivo de la antropología weberiana se encuentra en el carisma, que es el aspecto fundamental de su creatividad. La cualidad de este tipo de dominación que Weber reconoce es que es contraria a la dominación tradicional y a la racional, especialmente la burocrática, en tanto que rompe con la cotidianeidad; no está basada en órdenes replicados del pasado

ni en reglas discursivamente analizables (2006: 141). Gerth y Mills (1991: 73) consideran que el concepto de carisma en Weber sirve para enfatizar su visión sobre los seres humanos como algo más que meros productos sociales.

El carisma se llega a rutinizar en dominación tradicional y racional, y precisamente por salir de la rutina, es de carácter extraordinario. Weber, al final de *La ética protestante*, menciona al "último hombre" de Nietzsche, un ser sin ambiciones más allá de su confort material. De modo similar, en la modernidad burocrática, el carisma es capaz de dotar de "fuerza vital" al cosmos estéril compuesto por burócratas (Mitzman, 1976: 172). Los dominados o los adeptos al líder carismático legitiman su peculiaridad, mostrando un ímpetu del ser humano por lo sobrenatural o lo sobrehumano.

Me parece que de modo lógico se puede añadir que si el carisma es una parte *esencial* del ser humano, la rutinización debe serlo también. Esto implicaría un ciclo histórico recurrente propio del ser humano, una expresión de una antropología filosófica. Pero Weber no espera tal ciclo siquiera, Weber desconoce si llegará un profeta que dé fin a la "jaula de hierro":

> Nadie sabe ya quien vivirá en el futuro dentro de aquella carcasa; o si al final de este tremendo proceso habrá profetas completamente nuevos o un poderoso renacimiento de antiguos pensamientos e ideales; o bien –en caso de no producirse ninguna de las dos alternativas– si la petrificación mecanizada se ocultará detrás de una especie de "darse aires de importancia" (1922: 269).

Weber no considera necesariamente como una regularidad al carisma. Por otro lado, es difícil saber si la cualidad del carisma estaría inscrita como condición humana o como naturaleza biológica. Dice Weber sobre una causa de la rutinización del carisma:

> Por la noción de que el carisma es una cualidad de la sangre y que por ello recibe el linaje y sobre todo los parientes más cercanos: carisma hereditario (1922: 144).

El carisma rutinizado se convierte en dominación tradicional por medio del linaje heredado. El carisma en su cualidad de genuina extraordinariedad no puede ser explicado por un carácter hereditario. Dado que el carisma es posible pero no seguro en la modernidad, la tesis de que la característica fundamental

de la naturaleza humana es el carisma, es inconsistente como hecho inevitable. O bien, que la calidad de "carcasa" o "jaula" depende de un carisma latente que se ve aprisionado, pero que nunca se sabe cuándo volverá a ser expresado.

El historicismo y la jaula de hierro

El historicismo alemán de la época de Weber buscaba evidencias empíricas en la historia para entender la conducta económica del ser humano, es decir, cómo este tomaba decisiones sobre la producción y el intercambio económico en la sociedad. Esto tenía consecuencias no solo en la ciencia económica, sino que alcanzaba a la ciencia histórica y a la antropología. Mientras que los marginalistas consideraban que existía una racionalidad económica inherente en el ser humano, y era necesaria la formulación de un teorema general que no dependiera de las particularidades históricas, los economistas alemanes creían que el *homo-economicus* era tan solo resultado de la circunstancia histórica presente. En esto consistió principalmente la disputa metodológica (Methodenstreit) y Weber, aunque en términos de ciencia económica favoreció a la racionalidad económica inherente en el ser humano (Weber y Mommsen, 2009: 28), su sociología fue de hecho historicista.[3]

La incertidumbre respecto al porvenir de la jaula de hierro demanda evidencias empíricas, las cuales Weber afirma desconocer. Considero que esta incertidumbre es producto de su historicismo porque Weber no se acerca ni siquiera a esbozar una suerte de "teorema" general respecto al ser humano a partir del carisma (que podría en un futuro romper con la jaula de hierro). Por supuesto que las evidencias empíricas son deseables, y los marginalistas las ofrecen al grado de hacer leyes económicas, pero estas evidencias para los historicistas deben nacer de especificidades históricas, y no de un estudio de la acción humana en el mercado. El tema del historicismo *versus* el marginalismo es extenso y merece una discusión aparte, pero básteme decir que, respecto al Fausto y a la jaula de

---

[3] Para una discusión sobre la perspectiva historicista de Max Weber respecto a la ciencia económica y la sociología, ver *Max Weber como profesor de teoría económica* (Leal-Carretero, 2011). En efecto, Weber le levanta la mano a uno de los grandes teóricos del marginalismo, el austriaco Carl Menger, aun cuando su entendimiento de la racionalidad se apegó finalmente al historicismo.

hierro, el Fausto permanece condenado hasta que, históricamente, se devele lo contrario. A pesar del admirable esfuerzo de Weber por la objetividad, lo que resolvemos es que el hombre moderno ha creado una rutina insólita ante la que Weber no ofrece una antropología o alguna noción científica que le pueda librar. Dicho de modo un poco más literario: Mefistófeles ha triunfado y Weber ignora cuánto durará su dominio.

Bibliografía

Baehr, P. (2001). The "Iron Cage" and the "Shell as Hard as Steel": Parsons, Weber, and the stahlhartes Gehäuse Metaphor in The protestant ethic and the spirit of capitalism. *History and Theory*, 40(2): 153-169.

Breiner, P. (1996). *Max Weber & democratic politics*. New York: Cornell University Press.

Dilthey, W. (2013). *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und ihrer Geschichte*. Berlin: Holzinger.

Gerth, H. y W. Mills (1991). *From Max Weber. Essays in sociology*. London-Boston: Routledge & Kegan Paul LTD.

González García, J. M. (1988). Las herencias de Kant y de Goethe en el pensamiento de Max Weber. *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (43): 23-42.

Kant, I. y K. Vorländer (1922). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Hrsg. und mit einer Einleitung sowie einem Personen- und Sachregister Versehen von Karl Vorländer*. Leipzig F. Meiner.

Von Klemperer, Klemens (2011). *German incertitudes, 1914-1945.* Greenwood Publishing Group.

Koch, Andrew M. (march, 1993). Rationality, romanticism and the individual: Max Weber's "Modernism" and the Confrontation with "Modernity". *Canadian Journal of Political Science,* 26: 1.

— (1994). *The ontological assumptions of Max Weber's methodology*, 17(1): 5-21.

Leal-Carretero, F. M. (2011). Max Weber como profesor de teoría económica. *Papers. Revista de Sociología*, 96(2): 411-430. doi: 10.5565/rev/papers/v96n2.249

Mitzman, A. (1976). *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid: Alianza.

Novak, Tim (2005). From "Light Cloak" to "Iron Cage": an examination of Max Weber's theory of rationalization. *Foundations of Sociology New School for Social Research January 4th.*

Tenbruck, F. (1999). *Das werk Max Webers: gesammelte Aufsätze zu Max Weber*. Mohr Siebeck.

Tiryakan A. Edward (2007). *The sociological importance of a metaphor: tracking the source of Max Weber's Iron Cage.* Duke University.

Turner, S. Brian (2011). Max Weber and the spirit of resentment: the Nietzsche legacy. *Journal of Classical Sociology,* 11: 75-92.

Weber, M. (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, Mohr. Retrieved from: archive.org/details/wirtschaftundges00webeuoft

— (1985). *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*. Retrieved may 21, 2014, from: www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Wissenschaftslehre/Kritische+Studien+auf+dem+Gebiet+der+kulturwissenschaftlichen+Logik/I.+Zur+Auseinandersetzung+mit+Eduard+Meyer

— (2006). *Die protestantische ethik und der geist des kapitalismus*. Verlag C. H. Beck.

— y Wolfgang Mommsen (2009). *Allgemeine ("theoretische") Nationalökonomie: Vorlesungen 1894-1898*. Mohr Siebeck.

Wilding, Adrian (2008). Max Weber and the 'Faustian Universality of Man'. *Journal of Classical Sociology,* 8(1): 67-87.

[IV]

George Herbert Mead y la construcción del sujeto

▲

*Lorenzo Rafael Vizcarra Guerrero**
*Ana Cecilia Morquecho Güitrón***

En la tarea de interpretar y enseñar la historia de la sociología existen distintos modelos taxonómicos que han permitido situar los avances de la teoría sociológica y visualizar afinidades y divergencias entre modelos teóricos que parecen contrapuestos, pero que gracias a esas clasificaciones podemos observarlos como esfuerzos intelectuales afines. Destaca el modelo del sociólogo George Ritzer (1993) para analizar la teoría de los sociólogos llamados clásicos o padres fundadores de la sociología como Émile Durkheim, Max Weber o Karl Marx o de autores cuyas obras germinaron montadas en la creación intelectual de los anteriores y que por lo tanto pueden ser considerados contempóraneos como Talcott Parsons, Jürgen Habermas y Anthony Giddens. Junto a estos autores que generaron andamiajes teóricos de gran calado y envergadura y cuya atención principal está dada en la comprensión de la estructura social en un nivel macro, se encuentran los sociólogos que enfatizan el análisis y comprensión de lo microsocial representado por la interacción cara a cara que sucede en la vida cotidiana y cuyos principales expositores conformaron la escuela de Chicago o al menos tienen sus raíces intelectuales en ella; nos referimos a autores como George Herbert Mead, Herbert Blumer, Erving Goffman, Harold Garfinkel, Harvey Sacks y Emanuel Schegloff.

Como lo demarca el título del presente trabajo, la atención del mismo se centra en los aportes realizados por uno de los principales expositores de la Escuela de Chicago cuyo trabajo intelectual posicionó en la historia de la sociología los esfuerzos centrados en el desciframiento de los componentes de lo social

* Profesor investigador del Departamento de Política y Sociedad, CUCI-UdeG. Correo electrónico: rafaelvizcarra@cuci.udg.mx.

** Profesora investigadora del Departamento de Comunicación y Psicología, CUCI-UdeG. Correo electrónico: ceciliamorquecho@cuci.udg.mx.

en el contexto de la interacción cotidiana. El esfuerzo queda demarcado en la siguiente intención: hacer un primer acercamiento al interaccionismo simbólico de George Herbert Mead analizando su constribución a la comprensión de la construcción de la persona a partir de uno de sus conceptos claves de su trabajo teórico, el concepto de *self* o sí mismo.

Distintas disciplinas científicas y humanísticas han elaborado un sinnúmero de hipótesis sobre el surgimiento y constitución de la persona. La filosofía ha tratado de dar respuesta a la pregunta sobre la ontología del sujeto; interrogante que ha constituido el origen de múltiples hipótesis y teorías que intentan brindar las bases de una explicación y comprensión convincente de la constitución, características y procesos que derivan en la construcción de la persona. Desde la psicología se han realizado distintos esfuerzos teóricos con este fin, mismos que derivaron en la construcción de los enfoques que en la actualidad constituyen el amplio espectro teórico de esta disciplina: el conductismo y su clara ascendencia de la postura epistemológica construida desde el positivismo lógico; el freudismo[1] con su diversidad de fuentes teóricas y epistemológicas; el modelo cognitivo conductual que intenta resolver las preguntas olvidadas del conductismo sobre la subjetividad al reintegrar en el estudio del comportamiento humano las actividades cognitivas. Las teorías mencionadas, entre otras de igual relevancia, abordan el problema de la constitución de la persona desde una perspectiva individualista; las mismas tienen la certeza de que para explicar el surgimiento de la Persona, el esfuerzo de comprensión y de estudio tiene que estar centrado en el mismo sujeto. A diferencia de estos acercamientos, creemos que el interaccionismo simbólico tiene una mejor perspectiva en la elaboración de una teoría y de un conjunto de hipótesis que permitan explicar esta cuestión.

En el presente trabajo se abordan algunos conceptos como *mente, lenguaje, comunicación, símbolos, significado y self o sí mismo,* que son clave en el pensamiento de Mead dentro de su modelo teórico del Interaccionismo Simbólico; en la primera parte, se hará un breve esbozo de dos antecedentes teóricos del interaccionismo simbólico: la filosofía del pragmatismo y el conductismo social. En

1 Los autores prefieren utilizar el término de freudismo y no el más generalizado de psicoanálisis, para hacer referencia al modelo teórico psicodinámico de la personalidad, debido a que este segundo tiene un sentido más ligado a la técnica terapeútica desarrollada por Sigmund Freud y el primero a su modelo teórico.

la segunda parte, se desarrollarán algunas ideas del papel que juega el lenguaje en el surgimiento de la *mente*, enfatizando procesos como la *comunicación* y la construcción del *significado* en el contexto social. Por último, en el tercer apartado, se desarrollarán las distintas ideas de Mead sobre el término *self* o *sí-mismo*, así como su relación con el concepto de la *mente*, conceptos nodales en la comprensión de la constitución de la Persona desde la perspectiva de este autor.

Antecedentes teóricos del interaccionismo simbólico: el pragmatismo y el conductismo social

El desarrollo del interaccionismo simbólico tuvo lugar en Estados Unidos a finales del siglo XIX y se erigió en un elemento central en el desarrollo de la Escuela de Chicago; es considerado como una corriente de pensamiento que en la actualidad está dentro de la sociología americana como una de las perspectivas más importantes. La filosofía pragmática americana fue el principal lazo de unión entre el interaccionismo y la filosofía (Úriz, 1993). William James y Charles Pierce son los principales autores que destacan en los orígenes del pragmatismo; este término deriva de la palabra griega *pragma* que significa "acción" y es identificado con el término "utilidad". Pierce lo introdujo en la filosofía en el año de 1878 en uno de sus artículos titulado: "How to make our ideas clear" en *Popular Science Monthly* (James, 1984: 61); este autor considera que las creencias son reglas para la acción y que para desarrollar el significado de un pensamiento necesitamos determinar la conducta que sería adecuada para producir este significado; en otros términos, la conducta que una persona liga a un pensamiento es el significado que le otorga a este.

Desde el punto de vista de James (1984), el pragmatismo es *un nuevo nombre para algunos viejos modos de pensar*, para él, al igual que es un método, también es una teoría genética de lo que se entiende por verdad y que ayuda a apaciguar cualquier disputa metafísica como aquella ligada a la visión del mundo como algo material o espiritual; la postura pragmatista interpreta cada noción al tiempo que traza sus consecuencias prácticas para poder determinar lo que de otra manera solo son juegos de palabras.

El pragmatismo es considerado por James (*idem*.) como una actitud orientadora que realiza el pensamiento y que lo cataloga también como una teoría de la verdad, entendida como:

> el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser bueno como creencia y bueno también por razones evidentes y definidas (*ibid.*: 80).

La postura de James estaba en contraposición con el racionalismo y las abstracciones ya que consideraba que el pragmatista debía guiarse por la *concreción* y preguntarse el por qué de esta idea estática que presentan las abstracciones en el acuerdo mismo de una idea con la realidad. James, toma el término "utilidad" como la prueba de "verdad" sobre una preposición, ya que se basaba en los efectos que el mismo tiene en la vida del ser humano más que en sus orígenes. Se refiere a la "verdad" como la parte cognoscitiva del ser humano y la problemática que como tal implica. Para James, el conjunto de la experiencia humana está basada en *una nueva idea* que se interpreta pragmáticamente como la asimilación de las ideas que ya poseemos con el descubrimiento de las nuevas y que son útiles para la satisfacción de un deseo personal y que por los actos consecuentes se convierten en *verdaderas*.

La postura pragmatista de James abrevó del instrumentalismo de los filósofos Dewey y Schiller, quienes incorporaron a la explicación pragmática de la verdad la concepción "instrumental", en donde el "poder de la actuación" es el significado de la concepción de la verdad en nuestras ideas y a la cual Schiller le pone el nombre de "humanismo". Es por esta vía que el *instrumentalismo* fue desarrollado en la Escuela de Chicago por G. H. Mead en 1903. El instrumentalismo es un concepto que maneja la "verdad" haciendo referencia a "nuevas opiniones" que surgen del ajuste de las anteriores con las nuevas y que aquellas se preservan en el camino en que las nuevas se van aceptando como tales y por lo tanto se logra una reorganización de las mismas.

Para Mead y los pragmatistas, el contexto social era una parte importante y no solo el aspecto individual como lo planteaba James. Mead y Dewey entendían el pragmatismo como:

> una teoría de la acción inteligente dentro de la cual los hechos científicos y los valores morales eran interpretados como instrumentos y medios para controlar el contenido y para enriquecer la cualidad de la experiencia (Thayer citado en Úriz, 1993: 422).

Los tres aspectos importantes en los cuales Mead, deja ver el pragmatismo en relación con su filosofía son: la *concepción del acto*, en este, la "conciencia"

sería el principal instrumento pragmático para explicar, como el hombre a diferencia de los animales, posee la capacidad para diferenciar, seleccionar y responder ante ciertos estímulos gracias a la conciencia que tiene de ellos y que de la misma manera le ayuda a controlar sus actos, mismos que se refieren a una "actividad" en donde los procesos de gestos y respuestas a estos son incluidos, de tal modo que, la significación que un organismo otorgue a un determinado entorno por su capacidad sensitiva resulta clave para entender la diversidad de interrelaciones de los organismos con su entorno que es recíproca y continuamente reorganizante (Úriz, 1993: 39).

El segundo aspecto va encaminado hacia la *función del pensamiento y del conocimiento*, entendida como el control que el sujeto ejerce sobre su entorno y como lo determina al enfrentar y solucionar los problemas que se le presenten, a través de una constante relación con él, y donde "verdad" significaría la solución de aquel problema (*ibid*.: 40). Por último el tercer aspecto son los *selves* (*idem.*), concepto que es utilizado por Mead para referirse a un self unificado que se adapta a situaciones distintas, es decir, nuestro *yo* y nuestro *mí* están en constante interrelación y de esta manera se influyen, por lo que el *sí-mismo* se modifica de manera permanente.

El conductismo social

El término de conductismo social fue acuñado por Mead con la intención de marcar diferencia de la teoría conductista de John B. Watson para explicar la conducta del individuo. Un aspecto que resulta importante enfatizar del conductismo social de Mead es el *acto social*, el cual abarca los actos individuales así como de los otros miembros del grupo; desde esta perspectiva, el todo es primero que las partes, es decir, primero es la sociedad (contexto social y experiencia social) y después el individuo. Por lo tanto y a diferencia del mecanismo de estímulo-respuesta propuesto por el conductismo watsoniano, para el cual de manera automática las personas responden de forma determinada ante un estímulo, Mead define la conducta del individuo como dinámica debido a que hay una relación recíproca con su entorno y el individuo es capaz de poder interpretar lo que recibe del exterior, y a través de los símbolos, puede indicarse a sí mismo las consecuencias de ciertas reacciones. Una diferencia radical con el conductismo de Watson, es la incorporación de la subjtividad en la interpretación de la conducta; para Watson solo es posible analizar la conducta por mera

observación sin tomar en cuenta aspectos internos, el conductismo social de Mead, analiza la experiencia a partir de la conducta; la conciencia desde una perspectiva funcional forma parte del campo de la conducta y no se puede separar al individuo del contexto general de su actividad.

Un punto fundamental que separa a Mead del conductismo, es el papel central que tiene el lenguaje en su interpretación de las prácticas humanas. Para Mead, el lenguaje juega un papel importante en la interacción dentro de un grupo social, y que a pesar de que pueda subjetivarse en el individuo no deja de ser social e importante en la formación de la mente y la identidad del sujeto (Úriz, 1993). El concepto de conductismo social de Mead, representa la evolución de su pensamiento fuertemente asentado en el pragmatismo.

Presupuestos y el surgimiento de la mente

Desde la perspectiva pragmatista, la mente se identifica con la reflexión o inteligencia reflexiva dentro de un contexto social, entendido este, no como algo meramente físico sino como el entorno en el cual se desarrolla la conducta de los sujetos y el cual juega un papel relevante en la mente. Según Mead la mente opera con o utiliza dos tipos de lenguaje: el primero se refiere a la conversación interna, es decir, aquella conversación que entablamos con nosotros mismos y refiere el pensamiento, los actos del pensar. Este tipo de conversación esta en la base del surgimiento de la conciencia. La otra forma de lenguaje es la conversación externa, aquella que se despliega en interacción con los otros individuos. Los dos tipos de conversación utilizan símbolos significantes.

Para Mead la mente es un campo que no se limita al individuo y no está localizada en su sistema nervioso central, en un cerebro. La mente, entendida como capacidad reflexiva del sujeto, es un proceso en el que se relacionan las cosas del contexto y el propio individuo. No se encuentra en los procesos mentales que están encerrados dentro de los individuos. La mente se da en la conducta entre un individuo específico y el entorno, en el cual el individuo es capaz de hacer uso de gestos simbólicos, es decir, de términos que son significantes para todos, incluyéndose él mismo.

De esta manera, la conciencia reflexiva es para Mead, la capacidad de solucionar un problema que el individuo enfrenta, buscando diferentes alternativas de solución que permitan destrabar o resolver el problema; esta conciencia reflexiva se funda y surge *en y de* los símbolos significantes. Es en concreto la de-

finición que hace Mead de la mente. Cabe mencionar algo que es característico de esta inteligencia reflexiva, y es que se habla de ella como un instrumento que ayuda a unir el pasado, presente y futuro, es decir, al enfrentarnos a un cierto problema en el presente tenemos la posibilidad de evocar alguna experiencia pasada (a través de la conversación interna) donde vivimos algo similar y con ello podamos encontrar una solución y al mismo tiempo tomamos en cuenta las consecuencias que pudieran darse en un futuro.

El gesto, el lenguaje, el proceso social y la reflexividad, son los conceptos fundamentales utilizados por Mead para explicar el surgimiento de la mente. Entre los gestos, los más importantes son los bucales y entre estos los símbolos significantes que se refieren a los que suscitan una respuesta funcional para todos y de esta manera posibilitan la aparición de la mente.

Comunicación y símbolos. El papel del lenguaje en el surgimiento de la mente

La comunicación simbólica a través del uso del lenguaje es la piedra angular del surgimiento de la mente en el individuo. Se debe tener claro que para que la mente surja, existe la necesidad del desarrollo evolutivo pero a pesar de que la parte fisiológica es necesaria, no es la única condición, sino que también son necesarias las interacciones sociales; por lo tanto las bases sociobiológicas, son las que sustentan el desarrollo de la mente (Úriz, 1993).

El lenguaje es uno de los mecanismos en los procesos sociales y es fundamental para la realización de la actividad mental, y a través de él, el hombre desarrolla la inteligencia que se funda en la comunicación consigo mismo (comunicación interna) y con los otros (comunicación externa) a través de significados compartidos.

Para Mead, cuando el individuo aprende y es capaz de utilizar los símbolos significantes en su interacción con los otros integrantes de la sociedad se transforma en lo que denominó un *minded organism*. En el desarrollo de la comunicación se requiere de la sociedad, así como de las capacidades fisiológicas del organismo humano para que pueda adquirir los símbolos significantes, lo cual expresa Mead de la siguiente manera:

> el organismo biólogico, con sus capacidades psicológicas, se convierte en un individuo con mente a través del lenguaje. El mecanismo del lenguaje es, además, el medio a través del cual los individuos desarrollan un comportamiento mental. El

> lenguaje al hacer posible el tomar el rol del otro y al establecer las bases para la emergencia de la mente tiene su propia base en el acto. El intento por parte de los individuos de completar actos que empezaban en el nivel impulsivo, biológico, es la explicación de emergencia del lenguaje (Kinney, 1955 citado en Úriz, 1993).

Junto a lo mencionado sobre la naturaleza simbólica de los procesos que se convierten en sustento de la mente, es oportuno hacer una distinción entre aquello que no es un significante de lo que sí lo es, ya que nos permite entender en qué momento el hombre ha adquirido una *mente*; los primeros, ocurren cuando los sujetos aún no son comunicantes conscientes, esto se refiere a que, a pesar de que un gesto emitido por un individuo tenga un significado para los otros, el primero no lo sabe y no tiene conciencia de dicho significado; esto se da en la etapa infantil, ya que los niños pueden observar los distintos gestos y no pueden dotarles de un significado, ello está relacionado con la evolución en la que se encuentra en tanto que entidad biológica; mientras que en los gestos dotados de significación ocurre la utilización de símbolos que se constituyen en la base para el surgimiento de la *mente o el espíritu* de acuerdo con Mead y esto es posible en etapas avanzadas del desarrollo biológico del individuo y a la vez con el proceso de interacción con los otros.

Según Mead (1973), la simbolización no está presente antes de la relación que se tiene en un determinado contexto de relación social, es decir, que de acuerdo con el ámbito social donde se desarrolla el individuo, la simbolización tiene que ver con la relación que se entable en ese contexto; por ejemplo, en la diversidad de culturas del mundo existen distintas maneras de tratar la complejidad de la existencia humana y la visión que se tiene de la muerte, por lo que en cada cultura existe una serie de objetos con significantes a la vez que la interacción llega a ser distinta, lo que permite la adaptación de los individuos que le conforman, pero no puede existir tal simbolización en lugares donde no haya las mismas creencias ya que esto se da por medio del lenguaje. En este sentido Mead (1973) menciona que la significación está presente en el acto social y que primero es este antes que el surgimiento de la conciencia, ya que esta no es necesaria para la presencia de la significación.

Por último, la importancia del lenguaje en el desarrollo de la experiencia humana reside en el hecho de que el estímulo pueda generar una reacción sobre el individuo que habla del mismo modo que la genera sobre el otro que escucha y

forma parte de la comunicación, es decir, gracias al empleo de los gestos vocales constantemente provocamos en nosotros las reacciones que despertamos en otras personas, y de esta manera incorporamos a nuestra conducta las actitudes y gestos de ellas:

> La mentalidad… aparece simplemente cuando el organismo está en condiciones de señalar significaciones a otros y a uno mismo. Este es el punto en el que el espíritu aparece, o, si se prefiere, emerge (Mead, 1973: 164-165).

El self o *sí-mismo y su relación con la mente*

La autoconciencia se da en el momento en que el *minded organism* se hace a sí mismo objeto de su propia reflexión, es decir, es la fase en la que surge el *self* o *sí-mismo* que también es llamado *persona* (Úriz, 1993). El individuo se convierte en un objeto para sí mismo al adoptar las actitudes de los otros que están implicados en su conducta (Mead, 1991). El interaccionismo simbólico asocia al *sí-mismo* con la autoimagen, con la identidad, es un producto social; es la interiorización de la imagen que los otros tienen de uno mismo, como un espejo de cómo nos ven los otros, es un proceso, al igual que la mente y para ser un *sí-mismo* es necesario ser capaces de interactuar con nosotros mismos, hacer frente a lo que nos rodea y elaborar nuestras acciones, y no responder tan solo de forma automática (Úriz, 1993: 138-139). El *sí-mismo* es un producto de la comunicación y de la interacción social, no es algo que ya está definido o presupuestado, sino más bien se construye dentro de los procesos sociales.

De esta manera, Mead plantea que la autoconciencia, el *sí-mismo,* emerge dentro de una sociedad que se convierte en *selves*; al principio se toma la actitud de los otros hacia ellos mismos utilizando los gestos con los que se han comunicado para irse indicando lo que les interesa, por lo tanto el *sí-mismo* necesita al grupo para su desarrollo ya que siendo el sujeto capaz de *tomar el rol del otro* y asumir ese papel, también será capaz de auto-observarse. Cabe mencionar que el *tomar el rol* de los otros no se refiere a los procesos de imitación de sus conductas, sino más bien a como somos capaces de *tomar la actitud* de los otros para respondernos a nosotros mismos, y está respuesta dependerá de las respuestas que los otros individuos hayan dado en situaciones parecidas.

Si observamos lo que cotidianamente realizamos y las experiencias que van surgiendo conforme avanza nuestra vida, nos damos cuenta de que la mayoría

de nuestras decisiones están basadas en las experiencias de los otros que han estado en situaciones similares y que al momento de compartir lo que nos pasa con ellos, tratan de aconsejarnos de acuerdo con lo que ellos vivieron en un acontecimiento parecido. Por lo tanto, para Mead el self o *sí mismo* surge en la interacción social y es producto de la comunicación, ya que sin estos elementos no tendríamos la oportunidad de ser autoconscientes.

Puede llegar a confundirse que la *mente* y el self o *sí-mismo* son conceptos idénticos, sin embargo no es así ya que existen diferencias que los hacen distintos pero no independientes. Para empezar el *self* o *sí-mismo* tiene la capacidad de ser un objeto para sí mismo y puede hacerse indicaciones sobre sí mismo, lo que le permite actuar de forma reflexiva hacia su mundo, organizando su acción sobre la base de la interpretación de aquello con lo que se enfrenta; de manera distinta, la *mente* se refiere efectivamente a la organización de nuestras experiencias pero no es la consciencia de sí, característica principal del self o *sí-mismo*; sin embargo la mente es una condición para el surgimiento de la autoconciencia, es el principal papel de la misma.

Para comprender con más claridad estas diferencias habría que señalar que la *mente* emerge con los significados de los gestos que se transforman en símbolos significantes, y el self o *sí-mismo* se constituye en la conciencia de sí al convertirse en objeto de su propia reflexión. Por otro lado, la conciencia reflexiva hace posible el surgimiento del self o *sí-mismo*, ya que este nos permite ser conscientes de nosotros mismos y también de nuestras propias acciones, por lo tanto la conciencia se constituye en precondición del self o *sí-mismo*. Lo que tendrían en común la *mente* y el self o *sí-mismo* de acuerdo con Mead, es que los dos términos presuponen la existencia de los procesos sociales, los dos no podrían surgir sin el entorno social. Por lo tanto las interacciones sociales, donde surgen y ocurren los gestos como símbolos significantes, son necesarias en el desarrollo de la *mente* y del propio self o *sí-mismo*.

A manera de conclusión

Como hemos visto a lo largo del presente trabajo, el interaccionismo simbólico propuesto por Mead constituye un valioso marco de referencia para revisar y analizar la relación individuo-sociedad, es una teoría vigente utilizada tanto por sociólogos y psicólogos sociales que permite comprender la construcción

del sujeto desde la perspectiva de la interacción y la comunicación. Para Mead la sociedad es interacción y no hay nada en la sociedad sino conjuntos de reacciones comunes a los individuos; plantea una teoría de las relaciones entre individuo y sociedad, considerando la existencia de una realidad simbólica potenciando la naturaleza social del lenguaje, el carácter intersubjetivo de la acción humana. En *Espíritu, persona y sociedad* (1973) Mead afirmó que no puede existir una diferenciación tajante entre los procesos individuales y sociales, de manera que los individuos han de entenderse dentro de un sistema construido a partir de las continuas interacciones mediante las que elabora su yo social y se sitúa en el lugar del *otro generalizado* lo que supone adoptar el punto de vista de la sociedad en la construcción del *self* o *sí-mismo,* para mencionarlo en sus propios términos "El individuo humano es un self, sólo en la medida en que toma la actitud de otro hacia sí mismo" (Mead, 1973: 183)*;* Mead no sitúa el campo de la constitución de la identidad solo en el nivel de las relaciones interpersonales, sino que también participa de la organización social y cultural lo que posibilita la comunicación simbólica, y a través de ella, el surgimiento del self *o sí-mismo.*

La corriente del interaccionismo simbólico, parte de la importancia de la comunicación en el desarrollo de la sociedad, la personalidad y la cultura. Según este enfoque, el individuo es a la vez sujeto y objeto de la comunicación, en tanto que la personalidad se forma en el proceso de socialización por la acción recíproca de elementos objetivos y subjetivos en la comunicación (Blumer, 1968).

Bibliografía

Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism.* Englewoods Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

James, William (1984). *Pragmatismo*. España: Sarpe.

Joas, H. (1991). Interaccionismo simbólico. A. Giddens y Jonathan Turner. *La teoría social hoy*. México: CONACULTA/Alianza Editorial, pp. 112-154.

Mead, G. H. (1973). *Espíritu, persona y sociedad.* España: Paidós Básica, pp. 114-120.

— (1991). La génesis del self y el control social. *Revista Española de Investigación Social,* núm. 55, pp. 165-186.

— (2009). *Escritos políticos y filosóficos*. Argentina: Fondo Cultura Económica.

Ritzer, George (1993). *Teoría sociológica contemporánea.* México: McGraw Hill.

Úriz, M. J. (1993). *Personalidad, socialización y comunicación. El pensamiento de George Herbert Mead.* 1a. ed. España: Universidad Libertarias/Prodhufi.

[V]

Leer a Parsons hoy

▲

*Héctor Raúl Solís Gadea**

1

¿Quién lee hoy a Parsons? A quienes están familiarizados con la teoría social moderna no les parecerá casual iniciar con esta pregunta, pues es una fórmula similar a la que él utilizó para comenzar el que sin duda es su libro más importante: *La estructura de la acción social*.[1] Allí, en las primeras líneas, Talcott Parsons citó un pasaje de *English political thought in the ninenteenth century* de Crane Brinton (1933), y con ello hizo una devastadora crítica a uno de los fundadores de la sociología e implícitamente estableció los presupuestos de su propio paradigma de trabajo:

> ¿Quién lee hoy a Spencer? Es difícil para nosotros darnos cuenta de la magnitud del revuelo que armó en el mundo… Fue el confidente íntimo de un Dios extraño y un tanto insatisfactorio, al que llamó principio de Evolución. Su Dios le ha traicionado. Hemos superado, en nuestra evolución, a Spencer (p. 3).

En *La estructura de la acción social* Parsons desarrolló el argumento de que la teoría social de las primeras décadas del siglo veinte debería tener como fundamento un núcleo conceptual construido por la confluencia de las obras de cuatro autores: Max Weber, Émile Durkheim, Vilfredo Pareto y Alfred

* Profesor investigador del Departamento de Sociología, CUCSH/UdeG. Correo electrónico: solish@redudg.udg.mx

[1] Publicado originalmente en 1937. Existe una versión española: Talcott Parsons, *La estructura de la acción social,* 1968.

Marshall. Según Parsons, estos pensadores, sin ponerse de acuerdo, aportaron los componentes de un esquema analítico general cuya síntesis él formuló y denominó *teoría del acto unidad*. Con este nuevo fundamento conceptual, podrían comenzar a superarse los errores de la teoría social decimonónica (de la que Herbert Spencer es uno de los representantes más conspicuos): el individualismo abstracto, el biologismo, el evolucionismo y el positivismo.

Según Parsons, el pensamiento social liberal estaba atrapado por contradicciones que no le permitían entender la vida social en su complejidad ni proponer soluciones eficaces a los desórdenes y conflictos de las sociedades capitalistas industriales. Esta incapacidad teórica contribuyó a que Occidente se hiciera vulnerable a las amenazas del irracionalismo y el colectivismo en sus distintas versiones. Parsons está escribiendo en la década de los años treinta del siglo veinte; busca forjar una teoría social que preserve dos valores fundamentales de la modernidad que están en riesgo por la presencia de los totalitarismos: la razón y la libertad. Es consciente de que el pensamiento liberal del siglo diecinueve no diseñó instituciones adecuadas para las sociedades de masas, complejamente organizadas y burocratizadas.

El horizonte intelectual liberal acusaba una suerte de individualismo asocial y utilitarista que no alcanzaba a considerar los entramados institucionales, los contextos históricos y los tejidos culturales en los que tiene lugar la acción social. Se agotaban las viejas ideas del mercado concebido como el eje integrador de la sociedad, sobre todo, la tesis de que la sociedad se constituye por la concurrencia de individuos dotados de una propensión espontánea al intercambio y a la búsqueda de ventajas particulares con el propósito de maximizar sus beneficios. De las interacciones llevadas a cabo por estos individuos cuya conducta se orienta, en lo fundamental, hacia la negociación de intereses, surgen las instituciones que dan forma y continuidad a la vida social. De manera errónea, la visión liberal clásica no consideraba problemático que las instituciones decimonónicas, pensadas en lo fundamental para realizar los intereses de individuos egoístas, estaban siendo incapaces para procurar orden social y estabilidad política.

Otras aproximaciones de la época adolecían de una insuficiencia distinta, pero que también conducía a errores teóricos: suponían que la sociedad humana es una realidad biológica; en último término, la organización social está determinada por los instintos y las predisposiciones naturales que subyacen a la conducta humana. El orden social es resultado de la influencia de factores que

operan a la manera de las regularidades físicas. Desde esta manera de ver la vida social, que Parsons denominó positivismo, se piensa a la sociedad como un mecanismo organizado de acuerdo con leyes generales. Así, hay un escaso margen para el despliegue de la voluntad humana, pues el orden social es resultado de una correlación de fuerzas objetivas que ejercen su influencia más allá de las motivaciones, fines y valores asumidos por los actores.

Weber, Durkheim, Pareto y Marshall crearon el andamiaje para que el pensamiento liberal y positivista decimonónico dejara atrás sus limitaciones. En la perspectiva de Parsons, las elaboraciones teóricas de estos autores encuentran su síntesis iluminadora en una teoría de la acción lo suficientemente compleja como para hacer justicia a la riqueza de aspectos de la vida humana en sociedad. Se trataba de reconocer la especificidad del comportamiento social: ni determinado en forma absoluta por los instintos y las leyes de la biología, pero tampoco convertido en un ejercicio de libertad individualista y capacidad de elección personal indiscriminada.

En otras palabras, Parsons quiere resolver el problema del orden y explicar la estabilidad social, mas sin hacerlo depender de la sola libertad particular de actores caprichosos, atomizados e interesados solo en sí mismos, ni de la existencia de férreas leyes, biológicas y físicas, del comportamiento humano. En el primer caso, el orden no existiría, y en el segundo, sería un mecanismo rígido en el que la acción se habría evaporado. Haciendo un uso extraño de los términos, llamó a su enfoque *teoría voluntarista de la acción*.

Parsons concibe un actor social que tiene voluntad y realiza un esfuerzo para lograr metas y fines; el ser humano socializado asume un proyecto de intervención en el mundo, es decir, prevé consecuencias futuras en la realidad como resultado de su acción. Para elegir sus metas y fines, y para identificar los cursos de actividad que lo lleven a conseguirlas, el actor no se guía únicamente por sus fantasías particulares o por sus predisposiciones instintivas: también toma en cuenta normas y valores, y se adapta a la situación objetiva que lo rodea; ésta entraña una combinación de condiciones inmodificables y medios a su alcance. Para adaptarse al mundo real el actor social ejerce su capacidad de conocer racionalmente la realidad; de esta forma, utiliza los medios que tiene a su disposición para realizar sus metas, pero considera las condiciones que lo limitan.

Al mismo tiempo, el actor social reconoce en el mundo algo más que una realidad objetiva destinada a ser modificada por su intervención: es un ámbito moral

constituido por normas y valores, los cuales se configuran en pautas que orientan los cursos de la acción, le ponen límites a esta y le adhieren criterios de identidad y persistencia. El acto unidad es, en cierto modo, el elemento funcional básico de la vida social, el núcleo del que depende la construcción del orden social. Este es dinámico y no resulta solo de la imposición ni de la amenaza de la violencia y el castigo como forma de mantener bajo control los instintos antisociales de los seres humanos, sino que se funda también en el compromiso de los actores con las normas y valores que dan estructura a los entramados de la actividad humana.

2

A partir de este conjunto de ideas, formuladas como una perspectiva de interpretación de los desarrollos de la teoría social de las primeras décadas del siglo veinte, Parsons juzga con severidad a Spencer:

> Spencer fue, en cuanto a su postura considerada *grosso modo*, un representante típico de las últimas etapas de desarrollo de un sistema de pensamiento acerca del hombre y la sociedad que ha jugado un importantísimo papel en la historia intelectual de los pueblos de habla inglesa: la tradición positivista-utilitaria. ¿Qué le ha sucedido? ¿Por qué ha muerto?
>
> La tesis de este estudio será la de que ha sido víctima de la venganza del Dios celoso: la Evolución (en este caso, la evolución de la teoría científica) (1968: 35 y 36).

De forma irónica, sin embargo, el paso de los años habría de poner las cosas en su sitio. Hacia los últimos lustros de su carrera en cierto modo Parsons se volvió spenceriano, pues recuperó el sentido general de las ideas del sociólogo británico sobre la evolución, la diferenciación y la complejización de las sociedades, a las que dio una forma más sofisticada mediante la utilización de conceptos y categorías provenientes de disciplinas y autores contemporáneos externos a la sociología. Así, las palabras de Parsons arriba citadas podrían complementarse: fue la misma evolución de la teoría social la que, unas dos décadas después, le llevaría a él a reconocer tácitamente que Spencer no estaba muerto y que vale la pena leerlo. Por supuesto que no existe ninguna fuerza evolutiva conceptual que actúe por su cuenta, a la manera de un dios celoso, sino la honestidad intelectual de un teórico

que fue capaz de reconocer la valía de por lo menos algunos de los presupuestos conceptuales de las obras de otros autores, y de seguir el curso de desarrollo de una determinada línea de reflexión e investigación.

Tras la publicación de *La estructura de la acción social*, Parsons comenzó a estudiar problemas empíricos que lo obligaron a tomar en cuenta, con mayor profundidad, los contextos y las consecuencias sociológicas de las interacciones sociales. En este sentido, fueron de crucial importancia sus investigaciones sobre las relaciones médico-pacientes. Parsons se percató de que su teoría del acto unidad resultaba insuficiente para comprender lo que ocurre cuando dos o más actores sociales establecen y mantienen relaciones que conservan sus rasgos esenciales a lo largo del tiempo. Para decirlo de otra manera: el marco de referencia de la acción ofrecido en *La estructura de la acción social*, como Parsons llamaba también a su teoría, era insuficientemente amplio para dar cuenta de la génesis de las instituciones sociales, concebidas como pautas estabilizadas de las interacciones sociales, las cuales son la consecuencia de las dinámicas que se establecen cuando dos o más actores entran en mutuo contacto y orientan recíprocamente su proceder.

Tampoco el aparato conceptual de *La estructura de la acción social* aportaba suficientes elementos para comprender las propiedades emergentes de las instituciones que posibilitan la acción y las interacciones sociales. Fue así como Parsons incorporó a su análisis, con más contundencia, la noción de sistema y, de manera particular, la de sistema social. Parsons puntualizó que las determinaciones en las que están inmersos los actores sociales están organizadas en complejos de propiedades que obedecen a una cierta lógica *sui generis* y cuyos componentes exhiben regularidades y procesos pautados de interrelación mutua: los sistemas. Era una idea cuyos primeros atisbos se originaron desde el surgimiento de la teoría social del siglo dieciocho, con Montesquieu, y que se fue depurando gracias a las aportaciones de antropólogos como A. R. Radcliffe-Brown y Bronislaw Malinovski. La asunción de esta perspectiva, llevó a Parsons a complejizar su teoría del acto unidad. La unidad estructural y funcional de la vida social dejó de ser un actor concebido como una entidad analíticamente aislada, y pasó a ser el conjunto de sistemas de acción que estructuran la acción social por medio de sus interconexiones.

Pero el Parsons de esta segunda época no se dedicó solo a analizar los aspectos sistémicos de la vida social. Durante el periodo posterior a *La estructura*

de la acción social, estudió con profundidad la obra de Sigmund Freud (además de otros autores provenientes del campo de la biología y la fisiología, entre ellos dos investigadores llamados Henderson y Cannon).[2] De Freud, asimiló el conocimiento de los aspectos inconscientes del comportamiento humano, las voliciones y pulsiones que también influyen en la conducta, las cuales, en una primera instancia, por lo menos, van más allá de la dimensión racional de los seres humanos. Si Parsons hubiera conocido la obra de Freud cuando escribió *La estructura de la acción social*, probablemente el resultado hubiera sido diferente. Tal vez hubiera matizado aún más la concepción liberal del actor social considerado como un ente racionalmente orientado al logro de objetivos instrumentales. A la presencia de las normas y valores que forman parte del marco de referencia de la acción social, se habrían aunado las motivaciones inconscientes, los apegos y los impulsos, que también constituyen la personalidad humana y por ende condicionan la acción.

A finales de la década de los años cuarenta y principios de la década de los cincuenta, Parsons produjo dos libros fundamentales para el desarrollo de su esquema analítico y para la maduración del funcionalismo estructural: *Hacia una teoría general de la* acción, escrito con Edward Shills, y *El sistema social.* En estos trabajos Parsons comenzó a plasmar el cambio de perspectiva que daría el tono a sus escritos posteriores, lo cual, tras muchas mediaciones conceptuales, preparó el camino para provocar su acercamiento a algunos aspectos analíticos del pensamiento de Spencer.

Parsons asumió hasta sus últimas consecuencias que los sistemas son conceptos fundamentales para comprender la vida social y que el futuro de la teoría sociológica dependía de su cultivo y desarrollo. Los componentes analíticos clave de la vida social, los factores de su estabilidad y cambio, son las relaciones de intercambio entre un sistema y otro a partir de sus necesidades de adaptación al entorno. Es necesario señalar, sin embargo, que Parsons no volvió a comenzar

[2] Lawrence Joseph Henderson fue un científico polifacético, conocedor y admirador de Vilfredo Pareto, cuyas ideas introdujo en Harvard. Henderson no solo influyó a Parsons, sino a a Merton, Homans y Elton Mayo. Al respecto, puede consultarse esta memoria que sobre él escribió Cannon en: www.nasonline.org/publications/biographical-memoirs/memoir-pdfs/henderson-lawrence.pdf. Debo esta nota a Jorge Ramírez Plascencia.

de cero su quehacer, sino que sofisticó los conceptos de la teoría del acto unidad con el lenguaje de los sistemas.

Parsons cambió su concepción del actor social y pasó a considerarlo como un sistema, el sistema de la personalidad; los valores y elementos simbólicos de la vida social se convirtieron en el sistema de la cultura; por su parte, las normas que regulan las interacciones de los seres humanos se conceptualizaron como el entramado de expectativas de rol y posiciones estructurales que dan estabilidad a la vida social, es decir, fueron llevadas al rango de un sistema social. Buena parte del análisis sociológico habría de consistir en esclarecer las interrelaciones entre estos sistemas y sus consecuencias.

El sistema de la personalidad se encarga de proveer de motivaciones y disposiciones adecuadas a las personas para que desempeñen actividades socialmente compatibles con la estabilidad y el funcionamiento de las instituciones sociales. La cultura es la instancia generadora de valores y pautas de orientación de la acción que le dan a esta identidad y sentido de permanencia, lo que la convierte en funcionalmente adecuada a las necesidades de la personalidad y el sistema social. Este último, por su parte, integra los actores sociales en la medida en que establece qué actividades deben desempeñar en cada caso de conformidad con la posición que ocupan en una determinada institución u organización. El sistema social hace posible que las interacciones sociales no sean una realidad fortuita ni inconexa, sino una articulación estable de actividades, así como un orden pautado de relaciones (que normalmente son de autoridad y subordinación).

El sistema social tiene una estructura normativa en el sentido de que presupone gratificaciones y privaciones, premios y castigos, a las conductas de los actores, según estas se acerquen o se alejen de las expectativas de comportamiento derivadas de la posición que ocupan en una institución determinada y de la función que deben llevar a cabo. El sistema social no se basta a sí mismo; para funcionar adecuadamente requiere personalidades socializadas, es decir, motivadas interiormente y adaptadas a las normas sociales y valores culturales existentes; también necesita de valores compatibles con las modalidades de conducta que se esperan de los actores sociales. La internalización de valores es un vehículo fundamental de la socialización humana; de ella depende que los actores se conformen con las expectativas de los roles que desempeñan en la vida social.

Cuando los tres sistemas de acción son compatibles entre sí, es decir, cuando cada uno aporta elementos que contribuyen al adecuado funcionamiento del otro, se produce una situación de equilibrio (homeostasis) social, concepto que, por cierto, Parsons adquirió de Cannon. En cambio, cuando, por ejemplo, los valores generalizados en una sociedad no se corresponden con los imperativos de la estructura y el funcionamiento del sistema social, o cuando las personalidades no se orientan por determinados valores que son indispensables para la buena marcha de las instituciones, se presenta un desajuste sociológico, una disfunción, una patología social o anomia.

Este enriquecimiento conceptual, presente en *Hacia una teoría general de la acción* y en *El sistema social,* le permitió a Parsons comprender de una forma mucho más compleja lo que ocurre no solo en la sociedad, entendida como un tipo determinado de sistema social, sino también en el comportamiento de un actor individual. Es en este aspecto donde quedó de manifiesto, de manera más clara, la influencia de Freud. Los actores humanos orientan su acción en función de (1) una identificación afectiva de una meta o propósito, el cual significa un apego o catexia que va más allá de una consideración racional o instrumental; a la vez, establecen (2) una relación de conocimiento objetivo con el mundo social que los rodea; y eso les permite (3) evaluar las mejores opciones a la mano considerando las condiciones, sus deseos, los medios y las posibles consecuencias de su intervención en la realidad. La primera orientación, (1) Parsons la denomina modo catéctico de orientación de la acción; la segunda, (2) modo cognitivo de orientación de la acción, y la tercera, (3) modo evaluativo de orientación de la acción. Cuando la acción se orienta por el modo evaluativo, el actor hace un compromiso entre sus aspiraciones no racionales a obtener satisfacción y el ejercicio de sus capacidades de análisis de las condiciones objetivas que forman el contexto de la acción.

A pesar de contar con esta visión más compleja del actor social gracias a la lectura de Freud, las elaboraciones parsonianas de los años cincuenta y sesenta desarrollaron las premisas de *La estructura de la acción social* más en una dirección que en otra. La consideración del sistema social como principal foco de análisis de la teoría sociológica significó intentar comprender a la sociedad a partir de sus aspectos organicistas y holísticos, haciendo a un lado la dimensión de la actividad de los seres humanos, sus prácticas y los puntos de vista asumidos por estos en su vida cotidiana.

El *leitmotiv* del funcionalismo es explicar las instituciones y procesos sociales a partir de determinar cómo contribuyen a reproducir las condiciones generales de existencia de la sociedad, más allá de la manera en que los actores sociales cobran consciencia del sentido y propósito de aquellas. Es un problema de difícil solución determinar si el acento en la compatibilidad entre las motivaciones del actor, los valores que organizan su socialización, y su comportamiento conforme con las expectativas derivadas de sus roles sociales, significa que Parsons postula que el modo de funcionamiento de la sociedad necesariamente erosiona la libertad humana y suprime la acción social como tal.

No parece haber una afirmación de este tipo en los trabajos de Parsons arriba mencionados, sino un desarrollo conceptual de los aspectos sistémicos de su pensamiento sociológico, a despecho de los que destacan la dimensión más activa de la acción humana social. Que esto no tendría que haber sido así lo revela el hecho de que, en *El sistema social*, existen muchas páginas dedicadas a la explicación de la génesis de las normas sociales como resultado de los procesos de negociación que ocurren entre los actores para el establecimiento de pautas de interacción estabilizadas.

Su análisis de las relaciones entre un ego y un alter es explícito en este sentido; ocurre un ajuste recíproco de las expectativas mutuas de conducta: alter y ego se brindan o se privan el comportamiento esperado según perciban que son gratificados o no por el otro. A partir de ello se forman las normas y las estructuras sociales. Hay, por consiguiente, en *El sistema social* un horizonte analítico que toma en cuenta el papel de los actores en la construcción de un orden social negociado que pudo haber sido explorado en desarrollos ulteriores de la carrera de Parsons. Sin embargo, no lo hizo, o al menos no en forma suficiente, sobre todo si se compara con el interés que puso en profundizar el análisis del funcionamiento de los sistemas sociales considerados como principal objeto teórico.

3

Con toda su sofisticación conceptual, *El sistema social* no respondió preguntas fundamentales derivadas del propio análisis de Parsons, y que son de enorme valor heurístico. ¿Cómo explicar la compatibilidad entre los valores, las normas y las personalidades de la que depende la estabilidad de los sistemas sociales? ¿Se presenta realmente esta compatibilidad? ¿Qué procesos ocurren para que

se produzca la homeostasis social o, en cambio, la pérdida del orden y el cambio social? ¿Cómo pueden las sociedades evolucionar al tiempo que tienden al equilibrio interno? Intentar responder estas preguntas le llevó a Parsons a un nuevo periplo teórico que terminó en otra vuelta de tuerca a su ensamblaje conceptual y en un mayor acercamiento a la visión spenceriana.

Hacia los comienzos de la segunda mitad del siglo veinte, Parsons ensanchó, una vez más, sus intereses intelectuales más allá del campo de la sociología (como en el caso de su previa atracción por el psicoanálisis), y recibió la influencia de las ciencias cibernéticas que, en ese momento, estaban teniendo un desarrollo significativo. Eso propició que modificara su perspectiva de la vida social y su abordaje teórico de una manera que pudo ofrecer respuestas a las preguntas antes mencionadas. En ello se encuentra por lo menos alguno de los sentidos generales de los trabajos que habrían de venir después: *Economía y sociedad*, *Apuntes para una teoría de la acción*, *La sociedad, perspectivas evolutivas y comparativas*, y *El sistema de las sociedades modernas*.

En este punto, es mejor dejar que sea Parsons quien explique con sus palabras en qué consistió esta reorientación de su pensamiento:

> El concepto de sistema, en el campo de la acción como en otros, ha sido central para mi pensamiento desde la etapa inicial de mi vida académica. Con este concepto se ha asociado un complejo extensivo de problemas empírico-teóricos que ocupan un lugar prominente en las discusiones críticas sobre este tipo de teoría. Estas discusiones tienen que ver con conceptos tales como: el equilibrio y su relación con las condiciones de la estabilidad y las posibilidades y procesos de cambio; el estatus del mismo concepto "función"; los problemas del "consenso o conflicto" como características de los sistemas sociales y la relación entre lo que puede llamarse los "procesos de mantenimiento" en los sistemas y los procesos de cambio estructural, que se extienden hasta el concepto de evolución o su contrario.
>
> …mi primera introducción al problema del equilibrio fue en la versión rendida por Henderson-Pareto, a su vez fortalecida por Schumpeter en cuanto a su aplicación a la economía. Esta versión del equilibrio usó el concepto de sistema en el sentido de la mecánica, con el sistema físico-químico como su modelo. Enfatizó las condiciones de estabilidad, si bien Henderson subrayó que el concepto paretiano de equilibrio no era necesariamente estático. Desde muy temprano, sin embargo, estu-

ve impresionado en la versión de Cannon, centrada en el concepto de homeostasis.

> Este concepto fisiológico podría articularse más directamente con la perspectiva funcional que prevalecía en el pensamiento de los antropólogos sociales, especialmente A. R. Radcliffe-Brown y sus discípulos. Aunque a Malinowski le etiquetaron de funcionalista, en realidad estaba trabajando en otra línea teórica, Radcliffe-Brown quedó muy impresionado por Durkheim y de hecho llegó a mi atención a través de mi interés en este último. Durante mucho tiempo nos llamaron a Merton y a mí los líderes de una escuela estructural-funcional entre los sociólogos norteamericanos (Parsons, 1986: 42 y 43).

En estos pasajes, Parsons describe aspectos de su propio pasado "estructural-funcional", ligado a nociones funcionalistas clásicas y a visiones procedentes de la mecánica, las cuales comenzó a considerar que debían ser superadas, por lo menos hasta cierto punto. Las elaboraciones de Wiener sobre cibernética, sobre todo la idea de control, fueron clave en la evolución del pensamiento de Parsons. De esta forma, concibió que los sistemas de acción –es decir, el sistema de la personalidad, el de la cultura y el social– están interconectados por un mecanismo de coordinación que Parsons denominó jerarquía cibernética de control y que le permitió explicar de una manera más elegante y eficaz las relaciones funcionales entre los componentes estructurales que hacen posible la vida social.

Con el propósito de explicar qué procesos ocurren en la jerarquía cibernética de control, y cómo de esta dependen la estabilidad, el cambio y la evolución de las sociedades, es necesario señalar también que Parsons adoptó un enfoque denominado *paradigma de las cuatro funciones*. Este postula que todos los sistemas, y no solo los de carácter social, tienen el imperativo de realizar cuatro funciones fundamentales: adaptación (*adaptation*), logro de metas (*goal attainment*), integración de los elementos (*integration*) y mantenimiento de límites o latencia (*latency*), también llamada control de tensiones. Este *paradigma* es conocido como AGIL, por las iniciales en inglés de cada palabra que describe las cuatro funciones.

Con el propósito de adecuar su enfoque conceptual al paradigma de las cuatro funciones, Parsons formuló un cuarto sistema, llamado sistema de la conducta, y lo agregó al conjunto de sistemas de acción previamente considerados en su marco analítico: el sistema de la personalidad, el sistema de la cultura y el

sistema social. El sistema de la conducta denota la base biológica y fisiológica de la personalidad, de la que depende, en última instancia, la adaptación de la especie humana a la vida como resultado de los procesos de intercambio con el medio ambiente. Parsons concibió los cuatro sistemas de acción organizados como una jerarquía cibernética de control, en la que cada uno desempeña una función e intercambia con los demás dos elementos conocidos como información y energía.

La adaptación es un concepto cuyo origen reside en la biología y significa el nivel más básico de la existencia humana, pues la primera necesidad de los seres humanos es la sobrevivencia. El sistema de la conducta constituye esta base biológica de la acción y provee de energía a los otros sistemas. El logro de metas tiene que ver con la capacidad de un sistema para operar de manera instrumental y conseguir determinados objetivos que son necesarios para su reproducción. La integración implica el mantenimiento del orden que pauta las relaciones de complementariedad funcional entre los componentes del sistema. Y, finalmente, el mantenimiento de límites entraña la existencia de los rasgos que permiten a un sistema distinguirse de su entorno u otros sistemas.

La adaptación y el mantenimiento de límites están en los extremos de una especie de continuo. La primera se refiere al mundo objetivo, material y biológico, con el cual los organismos humanos están obligados a intercambiar para sobrevivir; su resultado es la obtención de energía. El segundo se refiere a la realidad simbólica última que define el sentido de la vida social y la identidad de quienes la llevan a cabo; en este caso, lo que resulta del proceso de mantener los límites es información. En el nivel más abstracto de reflexión teórica, es decir, en el nivel de los sistemas de acción, la función de adaptación (A) la realiza el sistema de la conducta, la del logro de metas (G), la ejerce el sistema de la personalidad, la de integración (I), está a cargo del sistema social, y la de mantenimiento de límites y pautas (L), la desempeña el sistema de la cultura.

Este esquema, sin embargo, es demasiado general para analizar procesos sociales específicos, como es el caso de una sociedad concebida como una totalidad relativamente autosuficiente que se delimita de otras a partir de la existencia de un estado nacional establecido en un territorio. En términos parsonianos, un sistema social puede ser una sociedad así definida, pero también una relación entre dos personas, hasta una sociedad global, pasando por una familia, un grupo y una organización. En cualquiera de estos casos, hacer un análisis desde la

perspectiva de las cuatro funciones y la jerarquía cibernética de control, implicaría encontrar el equivalente estructural encargado de realizar cada función: adaptación, logro de metas, integración de los elementos y mantenimiento de límites. Para una sociedad, concebida bajo el modelo de un estado nacional convencional, Parsons identifica las siguientes estructuras, cada una de las cuales es responsable de desempeñar una función.

El subsistema económico, ámbito en el que se presenta la producción, la distribución y el consumo de bienes, se encarga de la adaptación; el subsistema político genera decisiones vinculantes que hacen posible el logro de metas de la sociedad; el subsistema social, compuesto por las instituciones civiles, desempeña la tarea de la integración; y el subsistema de la cultura se encarga de mantener la identidad y los límites simbólicos de la sociedad en cuestión. Estos subsistemas se interrelacionan a través de un esquema de intercambios que permite la coherencia entre todos ellos y la continuidad de sus vínculos en el tiempo. Ocurre una influencia recíproca entre ellos; al intercambiar elementos propician, dadas ciertas condiciones, un funcionamiento adecuado de todo el conjunto. Cada subsistema intercambia con los demás a partir de un medio que le es específico y lo distingue de los demás. El dinero es el medio generalizado de intercambio específico del subsistema económico, el poder es el medio de intercambio propio del subsistema político, la influencia es el medio de las instituciones civiles que constituyen el subsistema social, y el compromiso con los valores es el medio de intercambio del subsistema de la cultura.

Mientras los flujos de información y energía se mantienen constantes, se presenta un equilibrio que sostiene la estabilidad social a lo largo del tiempo. En cambio, cuando la información fluye en un sentido que es incompatible con el modo de funcionamiento del subsistema económico, el de las instituciones civiles y el de la política, se produce un desajuste que termina provocando una nueva legitimación de los valores transformados, de manera que los demás subsistemas adecuan sus estructuras internas a las nuevas pautas de orientación de la acción. Algo así ocurrió con el surgimiento de la ética protestante calvinista y luterana, que a la postre terminó por propiciar algunas de las condiciones ideológicas para el surgimiento del modo de conducta típicamente capitalista, en el sentido moderno.

También puede ocurrir, por ejemplo, que una innovación en la esfera de la producción económica incremente la energía que se intercambia con los otros

subsistemas, lo que provoca cambios en las estructuras de estos y en las características de la información que generan. Si se pone atención a estas ideas, se puede constatar que Parsons parece estar pensando en términos marxistas. Es decir, identifica una diferenciación y coherencia entre aspectos *estructurales* y *súperestructurales*, aunque la relación, para Parsons, puede ser en ambas direcciones o de influencia mutua, y no solo, como en el caso marxista típico, una determinación del modo de producción económico sobre los demás aspectos del orden social.

Este mecanismo de intercambios entre los subsistemas permite explicar el cambio y la evolución de las sociedades. En última instancia, es un error pensar que no hay, en el enfoque de Parsons, elementos para analizar el cambio social. En todo caso, la cuestión sería qué clase de cambio social ocurre y qué factores son los que lo explican. No se trata, como en el caso del marxismo, de un cambio originado por la irrupción de un movimiento revolucionario, sino, más bien, de una serie de transformaciones ocurridas a lo largo del tiempo histórico como un proceso de evolución, en el que las instituciones y estructurales sociales se vuelven más complejas con objeto de adaptarse constantemente a las condiciones del entorno. Con esta tesis, Parsons ha cerrado el círculo y ha regresado a los orígenes del pensamiento decimonónico, aunque no al mismo sitio del que partió Spencer, naturalmente, pero sí a una forma de conceptualización similar por el énfasis puesto en los procesos de heterogeneización y complejización como los que presiden la dinámica evolutiva de las sociedades. Parsons mismo no tuvo empacho en reconocer esta influencia de Spencer. Refiriéndose a su propia teoría neoevolucionista, basada en las aportaciones contemporáneas que enfatizan un paralelismo entre la evolución orgánica y social, y en la similitud funcional entre el gen y el símbolo, Parsons afirma: “El desarrollo impresionante de esa teoría desde la época de Spencer, nos permite construir un patrón evolutivo mucho más complejo que el suyo” (1974: 162).

4

Esta misma disposición a la recuperación desprejuiciada de los aspectos esenciales del enfoque de un autor, como se aprecia en el caso de la relación entre Parsons y Spencer, es la que cabría esperar hoy de los estudiosos de la teoría social. Quienes asuman esta actitud tal vez coincidan con el punto de partida de

este ensayo: Parsons no ha muerto y debe ser leído como parte de los esfuerzos para procurar que la teoría social sea capaz de enfrentar los desafíos del mundo de hoy. Esto no quiere decir que el pensamiento sociológico de Parsons tenga, *in toto*, una vigencia absoluta, ni que muchos de sus aspectos centrales están exentos de la necesidad de criticarse. Quiere decir, más bien, que el tratamiento parsoniano de los problemas de la teoría social es una herramienta útil para el quehacer teórico en sociología, e incluso para iluminar la investigación social empírica. El programa parsoniano es un aspecto central de una tradición de discurso que contiene conceptos y términos de valor heurístico para la descripción y comprensión de muchos fenómenos sociales.

A mediados de los años setenta hubiera sido temerario decir que hacia la segunda década del siglo veintiuno Parsons seguiría vivo, y que su relectura pudiese servir para pensar y discutir teóricamente el devenir de las sociedades posmodernas. Habría sido una profecía muy poco plausible que casi nadie hubiera suscrito. Desde finales de los años cincuenta, y de manera particularmente virulenta en los años sesenta, muchos teóricos sociales pusieron todo su empeño en aniquilar a Parsons. En gran medida, la historia de la teoría social en el último tercio del siglo veinte es la historia de los esfuerzos por erradicar el funcionalismo estructural parsoniano y construir visiones alternativas.

Que la rebelión contra Parsons fue exitosa lo demuestra el hecho de que muchos creyeron que sus planteamientos estaban superados. Además, la guerra contra Parsons tuvo sus paralelismos en los embates que también sufrieron el marxismo, el estructuralismo y otros intentos de construcción de *gran teoría*. O, mejor dicho, el ataque a Parsons formó parte de una ofensiva más amplia contra los esfuerzos de teorización abstracta general, y se vinculó con el interés de utilizar estrategias de investigación circunscritas a grupos sociales específicos o a fenómenos acotados en el espacio y el tiempo.[3]

Lo que sobrevino después fue una explosión de enfoques de corto o mediano alcance, fragmentarios y dispersos, aunque no por ello carentes de valor. En

---

3 Para ilustrar esta intención de hacer investigación sobre fenómenos acotados en el espacio y el tiempo, vale la pena revisar el trabajo de Andrew Abbot que presentó en la Conferencia Sorokin en la Southern Sociological Society, Nueva Orleans, el 10 de abril de 1992, titulada "Del tiempo y el espacio: la relevancia contemporánea de la escuela de Chicago".

algunos casos, se llegó al extremo de abandonar las pretensiones de rigor científico de inspiración positivista y analítica, y se desarrollaron trabajos más bien especulativos, más cercanos a los ejercicios literarios o de crítica cultural. Esta situación fue consecuencia, en parte, del surgimiento del posmodernismo (Lyotard) y su crítica a la racionalización científica. Como telón de fondo estuvieron también otros desarrollos críticos en el campo de la epistemología y la metodología de las ciencias sociales (Kuhn, Feyerabend, Lakatos).

Los años de la rebelión contra Parsons fueron una expresión particular, en el plano de la teoría y la reflexión sobre las instituciones sociales, de una insurgencia más amplia nutrida por el espíritu de la época. No es casual que haya sido en los años sesenta cuando se comenzó a venir abajo el otrora sólido e inexpugnable edificio parsoniano. Fueron los años de la crítica al orden establecido, a la autoridad familiar y a los valores tradicionales, al autoritarismo gubernamental y al poder de las burocracias; fueron también los años de la defensa de las libertades individuales y los derechos de las minorías, el cuestionamiento del papel de los Estados Unidos en el mundo y la lucha contra la guerra de Vietnam. Pero, además, fue el periodo en el que buena parte de la juventud americana y mundial se propuso fundar un orden social más justo o francamente socialista, y que también hiciera posible una vida alternativa al mundo de la ética del trabajo disciplinado y la sujeción a las normas heredadas del pasado.

En los años sesenta comenzó a identificarse al marco analítico parsoniano como parte de la justificación teórica e ideológica del orden histórico de la posguerra, y como un componente de la superestructura de normas y reglas utilizadas para mantener el control social y la estabilidad política de la sociedad capitalista estadounidense. Esa época fue propicia para el surgimiento de un movimiento contracultural muy poderoso cuya influencia favoreció que muchos sociólogos sobredimensionaran los aspectos del enfoque de Parsons proclives a dar más importancia al orden que al cambio social, a la estabilidad que al conflicto, y al imperio funcional del sistema sobre la libertad de los actores individuales.

Es comprensible, entonces, que al identificar al funcionalismo estructural parsoniano como parte del establecimiento de ideas y prejuicios propios del orden capitalista de la posguerra, muchos teóricos sociales y sociólogos consideraran la necesidad de suplantar un enfoque que les parecía, además de identificado con el *status quo*, demasiado abstracto, construido mediante una

redacción de difícil comprensión, e incapaz de dar cuenta de aspectos fundamentales de la sociedad como la contracultura, los conflictos revolucionarios, la acción de las élites del poder, los procesos de cambio, la acción individual y colectiva, la negociación cotidiana del orden social, la presencia del cálculo racional en las relaciones interpersonales, la anomia estructural y un etcétera de temas que precisamente fueron puestos de relieve por los insurgentes antiparsonianos.

El enfoque de Parsons también tuvo su importancia en México y América Latina, si no de primera mano, a través de autores como Gino Germani y de los autores que desarrollaron las teorías de la modernización. Otros autores americanos, como Robert C. Scott, desarrollaron investigaciones sobre la sociedad mexicana y su sistema político que estuvieron influidas por la visión evolutiva y adaptativa de Parsons. En buena medida, entonces, también en nuestro medio se vivió una rebelión contra el funcionalismo estructural, alimentada, en este caso, por la recepción del marxismo y el neomarxismo, que inhibieron una comprensión adecuada de los hallazgos conceptuales y analíticos de Parsons.

Con diversos matices, desde dentro del paradigma de Parsons para remendarlo o desde fuera para sustituirlo por otro mejor, muchos autores se unieron a la rebelión contra quien se irguió como la figura dominante de la sociología norteamericana y, en cierto sentido del mundo, durante más de dos décadas. C. Wright Mills, Lewis Coser, Herbert Blumer, Robert K. Merton, Ralph Dahrendorf, Alvin Gouldner, Harold Garfinkel, Erwin Goffman, George C. Homans, Anthony Giddens y Charles Tilly, entre los más conocidos, son los autores de la conspiración contra Parsons. Al hacerlo, dieron un nuevo impulso al desarrollo de la teoría social contemporánea.

Pero esta consideración del destino accidentado del paradigma de Parsons estaría incompleta si se deja de tomar en cuenta que después de la rebelión hubo también una revaloración muy importante de aspectos centrales de su trabajo. Así ocurrió en fecha posterior, ya entrados los años setenta, ochenta y noventa, cuando autores como Jürgen Habermas y Niklas Luhmann utilizaron a Parsons como un ingrediente de sus propias teorías sociales e interpretaciones de la modernidad.

Habermas echó mano de la teoría parsoniana del cambio evolutivo de las sociedades para reestructurar el materialismo histórico de una manera que este fuese más sensible a dimensiones de la vida social que no son reductibles

a la sola lógica del avance y transformación de los modos de producción. En su estudio sobre los problemas de legitimación en el capitalismo tardío, por ejemplo, Habermas recupera el paradigma de las cuatro funciones, para formular una teoría de los sistemas sociales que fuese suficientemente amplia como para integrar en un todo interrelacionado la economía, la política y el ámbito sociocultural, así como las interacciones entre estos ámbitos de la realidad y las consecuencias que tienen para el cambio y/o la estabilidad de las sociedades. Que Habermas haya recuperado estas elaboraciones conceptuales de Parsons implica un reconocimiento tácito de que este realizó adquisiciones analíticas de primera importancia para la teoría social; esto es más significativo aún porque Habermas provenía de una tradición teórica más bien identificada con la teoría crítica y el marxismo.

Niklas Luhmann también se nutrió del pensamiento de Parsons de una manera importante. El núcleo central de la teoría social luhmanniana tiene una deuda enorme con el funcionalismo estructural en la versión de Parsons. La idea de Luhmann que las sociedades pueden ser concebidas como sistemas complejos y que se organizan para cumplir determinadas funciones o imperativos para mantenerse en el tiempo, fue retomada de Parsons. Otros aspectos del aparato conceptual de Luhmann, como sus tesis de que los sistemas sociales intercambian con el entorno, el postulado de la diferenciación estructural de las sociedades y la interpenetración de los subsistemas, así como las nociones de complejidad y la necesidad que tienen los sistemas de reducirla, no se pueden comprender a cabalidad sin remitirse a textos de Parsons en los que fueron expuestas en forma sistemática por primera vez. No es que todo lo escrito por Luhmann haya sido formulado con anticipación por Parsons, pero este anticipó muchos de los puntos de vista conceptuales de Luhmann; no es casual que Parsons haya sido profesor de Luhmann a su paso por Harvard.

Resulta curioso que dos autores clave de la teoría social contemporánea, Habermas y Luhmann, no obstante sus diferencias teóricas y políticas, compartan este interés de recuperación conceptual del legado parsoniano. Es claro que Parsons es un clásico en el sentido de que su obra establece un marco de trabajo para las generaciones posteriores. Ni siquiera Anthony Giddens, quien criticó a Parsons hasta el grado de decir que en su esquema conceptual no hay espacio para la acción social propiamente dicha, puede considerarse como un autor al margen de la influencia parsoniana. El problema de la constitución

de la sociedad y el problema del orden, aspectos tratados a profundidad por Giddens, son temáticas parsonianas. Además, Giddens trabaja con nociones que en gran medida fueron construidas, o por lo menos modificadas por Parsons. Una de estas nociones, tal vez la más importante, es la de acción social. Giddens intenta conceptualizar la acción social de manera que no solo se le conciba como sujeta a las determinaciones de las reglas y recursos de las estructuras sociales, sino que se le considere como el *locus* desde donde pueden originarse cambios en la forma en que están organizados los distintos órdenes de la vida social.

Otros autores, como Jeffrey C. Alexander y Paul Colomy, incluso han afirmado que, a partir de los años noventa, ocurrió un reavivamiento del funcionalismo estructural, como resultado de la apropiación del legado de Parsons y de la búsqueda de soluciones a los problemas denunciados por sus críticos. Ellos acuñaron el término neofuncionalismo, para sentar las bases de un paradigma que permita el desarrollo ulterior de la teoría social. Alexander ha insistido en la necesidad de hacer un balance adecuado del legado de Parsons que reconozca sus errores y limitaciones, pero que también haga justicia al horizonte reflexivo y analítico inaugurado por él. Según Alexander, en Parsons existen elementos para construir un enfoque conceptual multidimensional de la realidad social, refiriéndose con ello a los aspectos tanto normativo como instrumental de la acción social, así como a las dimensiones colectiva e individualista del orden. A pesar de que Parsons cometió errores innegables, identificó el principal desafío de la teoría social: explicar y comprender un cúmulo de aspectos y problemas que están interrelacionados en el mundo real, de manera que su influencia recíproca constituye el núcleo mismo de la vida social: la acción, la función, la estabilidad, el cambio, la reproducción, la ruptura, el conflicto, la libertad y el constreñimiento.

En el fondo, el planteamiento de Alexander y Colomy apunta a reconstruir (reestructurar) el enfoque parsoniano de manera que este recupere su situación de núcleo central del desarrollo de la teoría social contemporánea. Según ellos, el enfoque de Parsons tiene el mérito de haber identificado los elementos clave para la comprensión de la vida social, a pesar de que no les otorgó a todos el peso analítico que les debe corresponder. De acuerdo con esta perspectiva, Parsons no respetó las distinciones entre sus presuposiciones de orden analítico y las afirmaciones empíricas sobre hechos de la realidad concreta y observable.

Postular, en un nivel teórico-presuposicional, como diría Alexander, que las sociedades tienen el imperativo funcional de adaptarse al ambiente, lograr metas, integrarse y mantener sus límites simbólicos, y que en este proceso evolucionan y complejizan sus estructuras internas, no significa que, a nivel empírico, no puedan presentarse fenómenos que contrapesen estas tendencias, como el conflicto y la anomia, por ejemplo, los cuales también deben ocupar un sitio en la reflexión analítica. El análisis sociológico debe combinarse con el estudio histórico para explicar y comprender la significación de los hechos históricos y sociales. En esta tarea, la amplia y rica obra de Parsons puede hacer un aporte fundamental. Por eso, resulta pertinente leer a Parsons hoy.

Bibliografía

Alexander, Jeffrey C. (1983) *Theoretical logic in sociology. The modern reconstruction of classical thought: Talcott Parsons*. Berkeley-Los Ángeles, California: University of California Press.

Brinton, Crane (1933). *English political thought in the ninenteenth century.* Londres: Ernest Benn, Ltd.

Giddens, Anthony (1984). *The constitution of society*. Berkeley-Los Ángeles: University of California Press.

— (1993). *New rules of sociological method*. Stanford, California: Stanford University Press.

Habermas, Jürgen (1975). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Lumnann, Niklas (1984). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general.* México: Universidad Iberoamericana/Alianza Editorial.

— (1989). *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial.* Barcelona: Editorial Gedisa.

— (1998). *Neofunctionalism and after.* Oxford: Blackwell Publishers.

Parsons, Talcott (1954). *Essays in sociological theory*. New York: The Free Press.

— (1956). *Economy and society.* New York: The Free Press.

— (1966). *El sistema social*. Madrid: Alianza Editorial.

— (1967). *Sociological theory and modern society.* New York: The Free Press.

— (1968). *La estructura de la acción social*. Madrid: Ediciones Guadarrama.

— (1970). *Apuntes sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

— (1974). *La sociedad, perspectivas evolutivas y comparativas*. México: Editorial Trillas.
— (1978) *Action theory and the human condition*. New York: The Free Press.
— (1986). *Biografía intelectual*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
— (1991). *The early essays*. Chicago: The University of Chicago Press.
— y Edward Shils (1951). *Towards a general theory of social action. Theoretical foundations for the social sciences.* New York: Harper Torchbooks.

[VI]

Robert K. Merton y la sociología actual

▲

*Jorge Ramírez Plascencia**

Con motivo de su fallecimiento en 2003, Craig Calhoun calificó a Merton como "una de las figuras destacadas en cuyos hombros descansa la sociología contemporánea" (2003: 12). La frase era una alusión al título de un conocido libro de Merton, pero también expresaba un reconocimiento más o menos generalizado respecto a su lugar en la historia de la disciplina. Es cierto que Merton ocupa aquí un sitio destacado. Sería difícil comprender la sociología de la segunda mitad del siglo veinte sin considerar sus trabajos. A través de ellos se creó en parte el lenguaje, la teoría e incluso los problemas que orientaron parte de la investigación sociológica por muchos años. Sin ninguna duda esos trabajos contribuyeron al prestigio y difusión de una disciplina que experimentó hasta la década de los ochenta una extraordinaria vitalidad y no necesitaba entonces de ninguna defensa (como la intentada años después por Giddens, 1996).

Es difícil hoy imaginarse la relativa fama y popularidad que tuvo Merton, al menos en Estados Unidos. No solo por los honores que recibió en vida, inusuales para un sociólogo,[1] sino por la proyección de su figura más allá del espacio normalmente acotado de la sociología. Merton acuñó o confirió su formulación definitiva a nociones que tuvieron amplia resonancia en la sociología y atraparon la imaginación del gran público, como estructura social, funciones manifiestas y latentes, conducta de rol, desviación, grupo de referencia, privación relativa, profecías autocumplidas, etcétera.

Merton también contribuyó a crear la sociología de la ciencia, antes diluida en ensayos programáticos sobre sociología del conocimiento. Hay quienes in-

* Profesor investigador del Departamento de Sociología. Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: jorger@csh.udg.mx

[1] Recordemos que Merton recibió en 1994 la National Medal of Science, la más alta distinción científica en Estados Unidos.

cluso lo colocan como el fundador de toda la especialidad (Gieryn, 2004). Su contribución inicial a la sociología de la ciencia fue su tesis doctoral acerca de la influencia de la ética protestante en el surgimiento de la ciencia moderna. En un estudio que recuerda inequívocamente a Max Weber, Merton afirmó que la ética protestante había sido un ingrediente indispensable para el despegue de la ciencia en el siglo XVII en Inglaterra (Merton [1970]1984). Pero no solo sospechó este nexo, sino que ofreció pruebas sólidas para establecer tal vínculo, basadas principalmente en el análisis de una gran cantidad de datos biográficos de científicos del siglo XVII. La "tesis Merton", como se le bautizó, despertó una discusión que aún continúa (Enebakk, 2007). Este trabajo fue el inicio de toda una empresa de investigación en torno a los condicionamientos sociales de la ciencia que le ocupó a Merton una buena parte de su carrera.

Adicionalmente, Merton elaboró o dio forma definitiva a varios modelos teóricos que innovaron la investigación sociológica. Micro-teorías como las de la anomia o de la tensión (*strain theory*), como hoy se le conoce; las profecías autocumplidas, la privación relativa y el efecto Mateo seguramente conservarán durante largo tiempo su influjo en la labor científica de la sociología.

Pero Merton fue también alguien interesado en la lógica de las ciencias sociales. Su temprana amistad y colaboración con Paul Lazarsfeld, lo vinculó con cuestiones de diseño y comprobación de teorías. Su propuesta de elaborar teorías de alcance intermedio, equidistantes de los datos brutos y la generalización de gran alcance, ha tenido una vida propia y ha servido para clarificar la naturaleza de investigación sociológica. Como metodólogo propiamente dicho, es poco conocida su invención de la técnica de entrevista denominada "focalizada", la cual se desarrolló a la postre como la técnica del "grupo focal" (*focus group*) (véase sobre el tema, Merton, 1987 y Lee, 2010).

A una década de su deceso, sin embargo, la figura de Merton parece cada vez más alejada de nuestro horizonte intelectual. Considerado a veces como clásico moderno de la sociología (Sztompka, 1986) o autor de trabajos que pueden considerarse tales (Elster, 1990), este reconocimiento no necesariamente ha significado centralidad de su pensamiento, ni siquiera lectura indispensable en una disciplina altamente dependiente de sus grandes figuras del pasado.

En este trabajo intento principalmente entender esta presencia ambivalente de Merton en la sociología contemporánea. Considero que cualquier tentativa de comprender sus ideas debe antes entender la paradoja de que se trata de un so-

ciólogo relevante dentro de la disciplina, pero cuya presencia se encuentre difuminada o confinada. Esto no solo podría tener valor desde el punto de vista de una mejor comprensión de su obra, sino de entender la curva de ascenso, consolidación y declive de las ideas sociológicas, de la cual el trabajo de Merton podría considerarse un caso.

Argumentaré que esta paradoja obedece, en parte, a ciertas dificultades que rodearon la difusión y comprensión de su obra, así como a diversos factores que produjeron la marginación de sus ideas. Algunos de estos factores pueden ser comprendidos, en forma por demás irónica, siguiendo las propias conclusiones de Merton acerca de la constitución y dinámica del saber científico.

Es cierto que no toda su obra ha sido subsumida anónimamente en la disciplina o relegada a su historia. Una parte del trabajo de Merton resulta aún relevante para la sociología actual. Sus ideas en torno a las teorías de rango medio y, sobre todo, algunas de sus micro-teorías han estimulado una tradición sociológica cuya denominación es nueva, aunque su espíritu y propósito se aprecia ya en varios precursores: la sociología analítica. Cerraré este trabajo haciendo una valoración de tres de estas teorías de alcance intermedio que, en mi opinión, constituyen tres hitos principales de la sociología como tal: el efecto Mateo, la privación relativa-grupo de referencia y la teoría de la anomia.

Dificultades para apreciar el legado de Merton

Valorar el legado de Merton presenta ciertas dificultades. Estas surgen en parte debido al esfuerzo por abarcar y entender una obra considerable en tamaño y diversidad de intereses, pero también por ciertas características que posee y por el modo en que fue leída a lo largo del siglo pasado.

Lo primero que se debe observar es que Merton fue un autor prolífico. Aún antes de su fallecimiento, Sztompka (2003) inventariaba una docena de libros de su autoría, otra docena de volúmenes editados o coeditados y 180 ensayos principales. Todo ello, además, en un arco de tiempo que se extiende desde 1934, con la publicación de su primer escrito, hasta el 2002, fecha probable de su último trabajo.[2] Se trata de casi 70 años de producción intelectual.

---

[2] Poros y Needham (2004) ofrecen una lista confiable de todos los escritos publicados por Merton.

Pero no solo se debe considerar el volumen de sus publicaciones, sino su diversidad. Merton fue un autor de amplios intereses intelectuales. Sus escritos tratan sobre la ciencia y el conocimiento, el tiempo, la burocracia, la teoría, la desviación, la ambivalencia, el *ethos* científico, la acción social, la influencia, la comunicación de masas, la amistad, las profesiones, la historia de las ideas, etc. Además, está su dispersión editorial. Si bien muchos de los ensayos de Merton fueron luego compilados en volúmenes, una notable cantidad está repartida en numerosas publicaciones y otras más en presentaciones y prólogos de libros de terceros (no menos de 30, según el recuento de Poros y Needham, 2004).

Esta diversidad de intereses le da a su obra un sello característico. Lewis Coser, alguna vez alumno de Merton, escribió que podríamos considerarlo un "zorro" en vez de un "erizo", en alusión a un conocido ensayo de Isaiah Berlin. Un zorro sabe muchas cosas, a diferencia del erizo que solo sabe una, aunque enorme (Coser y Bellah, 1975).[3] No es casual por eso el tipo de expresión que usó Merton, predominantemente ensayística. Merton es sobre todo un autor de ensayos, no de libros, "de altamente condensados paradigmáticos ensayos, típicamente de poco más de una docena de páginas" (Merton, 1994), como lo describió él mismo. Esto hace sus ideas un tanto elusivas y difíciles de interpretar. Por ejemplo, en apariencia Merton no tiene una teoría general de la sociedad y siempre se mostró escéptico respecto a los intentos por elaborarla. Sin embargo, hay quienes han argumentado consistentemente que tal teoría existe (Stinchcombe, 1975; Sztompka, 1986; Crothers, 2004).[4]

Pero quizá la principal dificultad es el modo en que la sociología de Merton fue leída, discutida y asimilada en los ambientes académicos. Mi impresión es que este modo no favoreció la comprensión de su obra. Merton fue víctima de la pedagogía de manual con la que se enseñan y discuten a muchos autores de la sociología. Según esta visión, la sociología está compuesta de corrientes o escuelas de pensamiento unitarias, singulares y excluyentes entre sí. Por ejem-

[3] Coser usó la comparación para referirse también a Parsons. Este último sería un ejemplo de "erizo".

[4] El estilo de escritura de Merton es, dicho sea de paso, curiosamente variado. El autor serio y en cierto modo árido de la *Teoría y estructura sociales*, por ejemplo, no parece el mismo que el escritor divertido e irónico de *A hombros de gigantes* (1985), este último una especie de divertimento erudito que se extiende por casi 300 páginas.

plo, de acuerdo con Martindale ([1960]1971), existían hacia mediados del siglo pasado el organicismo positivista, el funcionalismo, la escuela formal, la teoría del conflicto y el behaviorismo social.[5] Merton, junto con Parsons, eran los representantes conspicuos del funcionalismo, lo cual, desde luego, no era una etiqueta equivocada, pero difícilmente sirve para describir toda su obra.[6] Además, ser funcionalista pasó a ser equivalente a defensor del *status quo*, una crítica que Parsons (1975) y Merton (1968/2002) trataron de refutar cada uno por su cuenta, pero que cobró carta de ciudadanía especialmente a partir de la década de los setenta. El resultado fue dañino para un mejor entendimiento de sus ideas. Su lectura ha estado contaminada por los prejuicios penosamente simples de esta visión a la vez de manual e ideológica.

Sea porque su obra desafía al lector por su volumen, diversidad, elusividad y sesgos de interpretación que hay sobre ella, el saldo neto es que Merton tiene una presencia ambigua en la sociología contemporánea.[7] Su importancia parece meramente histórica y/o circunscrita a ciertos medios académicos. Fabiani (2011) se preguntaba por qué los sociólogos franceses citaban rara vez a Merton, pero su pregunta vale también para otros contextos. En español, sus escritos se conocen desde hace tiempo,[8] pero su disponibilidad no parece haber estimulado un interés permanente. Es cierto que muchos de estos trabajos están hoy fuera de

---

5 O bien, según un autor más reciente, las grandes escuelas contemporáneas serían el funcionalismo, los neomarxismos, el interaccionismo simbólico, la sociología fenomenológica y la etnometodología, el estructuralismo, etc. (Ritzer, 1992/1997).

6 Ha habido incluso un debate respecto a qué tanto puede considerarse su obra más funcionalista que estructuralista (véase la síntesis de Smelser, 1991) y, sin duda, algunas de sus contribuciones no pueden entenderse bajo ninguno de esos términos.

7 Esta ausencia es, desde luego, relativa. Sin duda que Merton es más digno de atención que su otrora famoso profesor Sorokin (hoy en el olvido) o que alguno de sus alumnos (Alvin Gouldner, Lewis Coser o Peter Blau, que solo se citan ocasionalmente), pero en todo caso menor a la que reciben algunos autores que fueron sus contemporáneos, como Parsons, Goffman o Garfinkel. Parsons se mantiene vigente, en gran parte debido a la resonancia que ha tenido su obra entre los autores alemanes, como Luhmann y Habermas. Es por demás sintomático que Joas y Knöbl (2009) le concedan tres capítulos a Parsons en su balance de la teoría social contemporánea y ninguno a Merton.

8 Véase Cataño (1997) para una lista –no completa– de sus trabajos en español.

imprenta, pero la periódica reimpresión de su principal obra, *Teoría y estructura sociales*, por parte del Fondo de Cultura Económica, no parece haber sostenido una atención duradera y general. No hay tampoco ninguna monografía comprensiva de su pensamiento en esta lengua, salvo quizá la meritoria presentación de algunos de sus textos que hizo García (1979) hace ya bastante tiempo.

La presencia ambivalente de Merton explicada por sus ideas

La pregunta de Fabiani tiene un interés general y posee una dimensión sociológica digna de explorarse acerca de la difusión y recepción de las ideas. La escasa presencia de Merton en la sociología actual es todavía más llamativa si se compara con la otrora fama y penetración de sus ideas, algo que es difícil imaginarse hoy en día. Irónicamente, algunas ideas del propio Merton nos permiten entender de modo aproximado por qué sus aportaciones han corrido con esta suerte. Podemos, pues, recurrir a Merton para entender por qué sucede esto.

Merton (1976) distinguió un tipo de ambivalencia que es distinta a la de tipo psicológico que nos es familiar. En efecto, es parte de nuestra psicología sentir en ocasiones y de manera simultánea, amor y odio, atracción y repulsión, por personas o cosas. Pero Merton creía que había instituciones sociales sometidas igualmente a una doble valencia de afectos y exigencias, una ambivalencia sociológica que se originaba estructuralmente. Por ejemplo, a la burocracia se le exige que actúe de manera impersonal, sin hacer distinciones, pero a la vez se le demanda que dé trato personalizado a los usuarios. Merton enumeró también la clase de ambivalencia de que eran presa los maestros, a la vez objeto de veneración y de crítica por parte de sus discípulos.[9] Los ejemplos de tal ambivalencia abundan, como bien lo puso de manifiesto el propio Merton: la de Jung y Adler hacia Freud, la de Copérnico hacia Tycho Brahe, la de Comte hacia Saint-Simon, entre muchos otros. Estamos refiriéndonos a la misma clase de ambivalencia que sintetiza magistralmente el aforismo que alguna vez expresó Newton y a cuyo análisis Merton (1985) dedicó un libro: *Si pude ver más lejos, fue porque me encaramé a hombros de gigantes*, que ensalza la estatura de los predecesores pero a la vez deplora su corta visión.

[9] Un tema explorado magistralmente, dicho sea de paso, por Steiner (2004).

Una actitud semejante es la que se tiene hacia Merton por parte de los sociólogos contemporáneos. Por un lado, es difícil disputar el hecho de que la sociología de la ciencia fue un campo de investigación que Merton configuró de modo definitivo. Sin embargo, por otro lado, este reconocimiento solo tiene un valor testimonial en quienes solo recuerdan su trabajo con espíritu crítico. Lo mismo sucede respecto a sus ideas sobre las teorías. Hay quienes consideran sus reflexiones sobre construcción de teoría, que lo volvieron famoso frente a lo que se ha denominado "grand theory", como fundamentales; pero, por otro lado, existen autores para quienes las ideas de Merton, y en general el modelo de construir teoría de Columbia (de la Universidad, se entiende), representan un programa fallido, con muchos intentos y pocos logros (Turner, 2009a, 2009b). Por otra parte, el papel de Merton como docente y formador de brillantes sociólogos, del que hay varios testimonios (vgr. Coleman, 1990), ha sido puesto en duda, entre otros, por Stephen Cole (2004), antiguo alumno y asistente suyo durante muchos años, quien retrata aspectos inéditos de su personalidad y de su indiferencia hacia los logros académicos de sus discípulos.[10]

La situación de Merton también puede entenderse a partir de un efecto que él describió como "obliteración por incorporación", el cual se refiere a la supresión de las fuentes originales de ideas, hallazgos y métodos por su incorporación en conocimiento canónico de una disciplina (Merton, 1988). Muchas contribuciones que fueron originalmente propuestas por Merton han pasado a formar parte del conocimiento establecido de la sociología y, en esa medida, se ha borrado su autoría original o, al menos, su formulación más clara. Las profecías que se cumplen a sí mismas, las ventajas acumulativas en la ciencia y el reconocimiento de las consecuencias no deseadas de la acción, entre otras ideas, parecen conquistas anónimas de la disciplina y difícilmente podrían ser reconocidas como formuladas por Merton. Como ha comentado Portes, Merton tenía la virtud de identificar fenómenos y clarificarlos de un modo tan transparente que los hacía ver como obvios y autoevidentes, aunque no lo eran hasta que él los trató. La simplicidad y elegancia, por ejemplo, con la que hizo su famosa tipología de la conducta desviada habrían provocado exclamaciones del tipo de "¿Cómo podría haber sido de otro modo?" (2010: 35).

---

[10] Levine (2006) ofrece otros ejemplos de esta ambivalencia hacia Merton.

Pero la mayor fuente de paradojas respecto a su propia obra es la confirmación involuntaria de algunas de sus conclusiones. Ha sido por demás irónico que su legado en sociología de la ciencia, casi olvidado por sus nuevos practicantes, resurja de un modo inesperado en la medida en que estos reproducen los tópicos explorados por él. Kreimer (2005), por ejemplo, llama la atención al hecho de que algunos de los representantes más conspicuos de los nuevos estudios sobre la ciencia se hayan envuelto en una "disputa de prioridades" a propósito de quién hizo la primera etnografía de laboratorio. El reclamo de prioridades es, como se sabe, uno de los hechos analizados por Merton como parte de su empresa de desarrollar una sociología de la ciencia (Merton, 1957).

Es cierto, sin embargo, que la pérdida de aliento de la sociología mertoniana se debe también a otros factores. Es inevitable pensar en la marginación de un modo de hacer sociología, del cual era representante Merton y otros sociólogos, basado en la pretensión de crear una ciencia de la sociedad. La sociología cognitiva, como la caracterizó Boudon (2002) y del que sin duda hay que considerar a Merton como uno de sus representantes, ha sido opacada por otros tipos de sociología que no se conciben a sí mismas como científicas o lo hacen de un modo *sui generis.* El proyecto de una sociología orientada al descubrimiento, acumulativa, parsimoniosa, que pone a prueba hipótesis y comunica sus resultados con la mayor claridad posible, apenas tiene eco en una disciplina dominada hoy por las ocurrencias ensayísticas, las modas filosóficas y la búsqueda de lo que Boyer (2003) llamó más técnicamente "conexiones relevantes".

Otro de los factores que no se debe olvidar es, sin duda, la crisis del análisis funcional y "su gran promesa" (el calificativo es de Merton [1968], 2002) no cumplida de erigirse en el modo científico convencional de interpretar los fenómenos sociales. Desde que fuese defendido por Durkheim, el análisis funcional parecía un camino seguro para lograr una explicación objetiva de los hechos sociales más allá de la comprensión cotidiana que de ellos hacían los actores sociales. A la manera exitosa en que la explicación teleológica se aplica en la biología, los sociólogos funcionales pretendían explicar la estructura y finalidad de una institución analizando sus consecuencias (Stinchcombe, 1987). Más allá de algunos ejemplos paradigmáticos donde el análisis parecía convincente, el programa funcionalista no logró generalizarse más allá de un reducido grupo. Sería pretencioso en este espacio discutir por qué suce-

dió esto, pero sin duda concurrieron varias causas, entre las que cabe señalar las dudas y ambigüedades que rodearon su formulación desde el inicio. Estos problemas de especificación se podrían apreciar ya en el trabajo temprano que Nagel (1974) dedicó al funcionalismo. Nagel se propuso formalizar de una manera rigurosa las ideas de Merton y mostrar que eran parte de un "esquema de análisis coherente" capaz de satisfacer "toda explicación funcional correcta en sociología" (*ibid.*: 213). Aunque Merton interpretó que el resultado de este intento era un desarrollo de sus ideas, el análisis de Nagel más bien puso en evidencia los múltiples problemas que suponía su aplicación. Estos y otros problemas han sido observados desde entonces por otros autores (Elster, 1990; Turner, 2009a). Elster (1997) ha sido particularmente agudo en demostrar cómo los casos donde parece fecundo el análisis funcional pueden ser explicados desde ópticas distintas, basadas en supuesto más transparente y no comprometidos con premisas biológicas.

Merton y la sociología analítica

La presencia contemporánea de Merton está estrechamente ligada a la consolidación de un modo de hacer sociología que se denomina a sí misma como analítica. La sociología analítica se concibe como una estrategia para explicar los fenómenos sociales a través de la identificación de los mecanismos que los producen (Hedström y Bearman, 2009). Merton ha sido reivindicado por este enfoque como uno de sus principales precursores (Demeulenaere, 2011). Su papel como tal se debe a sus ideas en torno a las teorías de rango medio y a varios de los modelos de explicación que desarrolló con ese alcance, los cuales genéricamente se han denominado mecanismos sociales. Esta filiación coloca a Merton al lado de autores como Boudon, Lazarsfeld, Elster y, más recientemente, Hedström, Swedberg y Gambetta, entre otros, a quienes Lizón (2007) considera como creadores de "otra sociología" y con los que desde otra perspectiva sería difícil encontrar mayores afinidades.

Merton concibió la idea de las teorías de alcance intermedio sobre todo como una respuesta al tipo de teoría que representaba Parsons. Su nombre deriva del interés de Merton por identificar un nivel intermedio de teoría que no se redujera a ofrecer orientaciones generales –como el sistema de Marx o el de Parsons–, pero que tampoco se limitara a hacer descripciones particulares

de datos. Las teorías de rango intermedio serían un conjunto limitado de proposiciones de las que se pueden inferir hipótesis específicas y con las cuales se puede orientar la investigación empírica (Merton, 1968g). Sin embargo, Merton no ofreció una descripción detallada de lo que tenía en mente. La idea en torno a las teorías de rango medio sirvió como un medio para distanciarse de la visión de teoría que tenía Parsons, pero su fecundidad se aprecia mejor en algunos ejemplos desarrollados por él, las cuales proponen modelos acotados de explicación para ciertos fenómenos.

Quisiera brevemente referirme a tres de ellos solamente, los que en mi opinión constituyen los ejemplos más expresivos de su capacidad analítica: el efecto Mateo, la privación relativa-grupo de referencia y su versión de teoría de la anomia. Cada uno de ellos merecería una monografía propia en virtud de la gran cantidad de discusiones e investigaciones que han motivado. Debido a esto mi tratamiento solo será indicativo y no exhaustivo.

Efecto Mateo

Harriet Zuckerman, antigua discípula de Merton y su segunda esposa, entrevistó a mediados de la década de los sesenta a más de 90 científicos estadounidenses laureados con el Premio Nobel. Su investigación, que la condujo a obtener el grado de doctor bajo la tutela de Merton y Lazarsfeld, se publicó en forma de libro una década más tarde (Zuckerman, 1977). Es quizá el estudio sociológico más ambicioso que se haya escrito jamás sobre la élite científica estadounidense, hoy por desgracia relegado.[11] Uno de los temas que surgieron de esas entrevistas fue el proceso de acreditación de méritos entre los científicos. Los laureados mencionaban la forma peculiar en que se distribuían los reconocimientos entre los científicos, a saber, de entregarlos a personas ya reconocidas, independientemente del esfuerzo y mérito de los menos conocidos. Es más probable que se premie a los investigadores ya premiados, o que se citen los trabajos de los autores que ya son muy citados. Merton (1968, 1988), que

---

[11] Nacida en 1937, Zuckerman desarrolló una carrera académica propia en el campo de la sociología de la ciencia. Sus trabajos se inspiran claramente en Merton y varios de ellos se orientan a desarrollar las ideas de este (Zuckerman, 2010, 2011). De manera irónica, las contribuciones de Zuckerman han sido opacadas por las del propio Merton. No es exagerado decir que ha sido una víctima más del efecto Mateo.

tuvo acceso temprano a los datos de la investigación de Zuckerman, propuso llamar a ese fenómeno "Efecto Mateo", recordando las palabras del evangelio: "Porque a cualquiera que tiene, se le dará, y tendrá más; mas al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado" (Mateo, 13: 12). Lo que Merton quería poner en evidencia eran las ventajas acumulativas sobre la distribución de premios o beneficios que obtenían algunos científicos prestigiados frente a las desventajas crecientes de los menos conocidos. En su opinión, el efecto estaba basado en factores psicosociales y podían leerse sus consecuencias en un doble plano: resultaba disfuncional sin duda para las carreras de los noveles científicos, pero era funcional para eficientar la comunicación de las innovaciones científicas (Merton, 1988).

El efecto Mateo se ha convertido con el tiempo en un modelo para entender otros fenómenos sociales que parecen comportarse de manera semejante. Estos fenómenos ya no son únicamente del ámbito científico en cuanto a la dinámica de acreditación y transmisión de nuevos conocimientos, según la formulación original de Merton, sino también de la educación, la salud, la política y la economía, entre otros. DiPrete y Eirich (2006) y Rigney (2010) ha integrado y sistematizado muchas de las investigaciones que han surgido en estos ámbitos. A falta de espacio en este texto, debemos remitir al lector interesado a esas obras. Lo que vale la pena mencionar aquí es el intento de estos autores por construir un modelo general que englobe los distintos casos que, a pesar de sus diferencias, parecen explicables por un mecanismo idéntico. Esto, no obstante, representa un problema. La generalización del efecto Mateo para entender otros fenómenos donde surgen ventajas acumulativas, guarda un vínculo problemático con la idea original de Merton. Es fácil darse cuenta que el efecto Mateo como lo describió Merton surge por limitaciones inherentes a la mente humana, a su capacidad para procesar, memorizar, evaluar y comunicar la información.[12] En los esfuerzos de DiPrete y Eirich, así como de Rigney, el efecto Mateo aparece como un proceso objetivado que surge ahí donde las brechas iniciales entre dos variables se amplían con el paso del tiempo. Visto así, el efecto Mateo se confunde con otras dinámicas, como el crecimiento exponencial producido por circuitos de realimentación positiva. Sin duda, el tema merece una mayor discusión de la que podemos concederle en este contexto.

---

[12] Véase Bunge (2002) para una idea semejante.

Privación relativa y la teoría del grupo de referencia

Es ya muy conocida la investigación que dio origen al modelo de la privación relativa. Como se sabe, a finales de la década de los cuarenta se publicó un estudio muy extenso y minucioso sobre las fuerzas armadas estadounidenses, *The American Soldier*. Los investigadores, liderados por Samuel A. Stouffer, midieron las actitudes de una gran cantidad de militares hacia diferentes situaciones de la vida militar, como el reclutamiento, el ascenso en el escalafón, la guerra, etc. (Ryan, 2010). Algunos resultados que surgieron eran paradójicos y no permitían una interpretación basada en la intuición convencional. Por ejemplo, los soldados negros provenientes del norte de Estados Unidos que estaban estacionados en el sur, reportaban sentimientos positivos sobre su situación en el ejército, a pesar de que enfrentaban un entorno social hostil donde eran discriminados por su raza. Sin embargo, los soldados negros también provenientes del norte y estacionados en el contexto más favorable del norte, eran los que reportaban sentimientos de frustración (Lizón, 2007). Casos semejantes a estos se repetían en otros cuerpos del ejército y en diferentes condiciones de la vida militar. Los autores del estudio las explicaron aduciendo que los soldados valoraban su situación como negativa o positiva no basándose en una ponderación objetiva de su situación, sino a partir de que se comparaban con un grupo determinado. De este modo, los soldados afroamericanos del norte se sentían menos frustrados en el sur porque se comparaban con los civiles afroamericanos residentes en esta región, respecto a los cuales sentían que su situación era más ventajosa. A este mecanismo le llamaron privación relativa.

Merton retomó esta idea, la sistematizó y la generalizó dentro de una teoría que ya se llamaba entonces del "grupo de referencia", denominación introducida por Herbert Hyman. No se puede, entonces, atribuir la paternidad de esta idea a Merton, como hacen por descuido algunos autores (Smelser, 1991). Quizá ni siquiera a Stouffer, pues es cierto que el efecto fue observado con anterioridad por otros escritores. Además de Sumner, DuBois, Cooley y Mead, citados por el propio Merton (1968c) en su recuento sobre el linaje de esta teoría, se puede recordar a Tocqueville. Si se lee, por ejemplo, su cuaderno de viaje por los Estados Unidos se encontrará con la observación de que los migrantes franceses no tienen la misma ambición económica que los estadounidenses y lo atribuye a que aquellos se conforman más fácilmente porque sus

referentes de prosperidad son los franceses empobrecidos que se quedaron en su patria (Tocqueville, 2005).[13] Pero la idea se puede rastrear incluso en Hume, que la define de un modo formal y más cercano a la formulación moderna de Stouffer y el propio Merton.[14]

Lo que no se le puede escatimar a Merton es el vigor analítico y la capacidad teórica para transformar este descubrimiento casi accidental y acotado al contexto de las fuerzas armadas en un mecanismo social con amplias resonancias teóricas y empíricas. A partir de su tratamiento, el concepto de grupo de referencia-privación relativa generó una literatura considerable que continúa motivando el trabajo de investigación. Como ejemplos, debemos recordar el estudio de gran alcance elaborado por Runciman (1966) acerca de las actitudes hacia la injusticia social en Inglaterra y, sobre todo, la formalización del modelo que hace Boudon (1977) para integrar las ideas previas y explicar el efecto de la movilidad social sobre los sentimientos de frustración de las personas.

Es cierto que el campo de investigación abierto por los hallazgos en torno a la privación relativa-grupo de referencia se ha eclipsado como fue categorizado e interpretado inicialmente por sus autores. No obstante, el núcleo de la idea persiste de un modo reconocible en los trabajos contemporáneos de sociólogos que estudian el problema de la justicia social. Es, por ejemplo, el caso de la reconocida socióloga mexicana Guillermina Jasso y su sostenida investigación en torno a este tema (1980, 2007). Ha sido Jasso (2000) quien ha mostrado en qué grado los estudios sobre justicia social tienen una deuda reconocible con Merton. No podemos detenernos en indicar esta influencia.

13 Boudon (1977) ofrece otros ejemplos de autores que habían observado el efecto previamente. Cita también a Tocqueville, a propósito de cómo el incremento de la prosperidad ocasionaba, paradójicamente, revueltas sociales.

14 "Ahora bien, como rara vez juzgamos los objetos por su valor intrínseco, sino que nos formamos nuestras nociones de ellos por comparación con otros objetos, resulta que según observemos mayor o menor cantidad de felicidad o desgracia en los otros estimaremos en más o en menos la que nos pertenece y sentiremos, en consecuencia, dolor o placer. La desgracia de los otros nos proporciona una idea más vivaz de nuestra felicidad, y su felicidad, una más vivaz de nuestra miseria" (Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*, parte segunda, sección VIII).

Baste decir que las premisas del modelo actual sobre los sentimientos de injusticia que formulan las personas, ahora expresadas de un modo más formal y susceptibles incluso de tratarse manera cuantitativa, derivan de las que identificó el propio Merton (*idem*.).

Teoría de la anomia

Merton era apenas un joven de 28 años cuando escribió uno de los artículos más citados y conocidos de la historia de la sociología, "Estructura social y anomia" (sobre esta fama del texto véase Besnard, 1987: 272). La elegante teoría expuesta ahí debe considerarse un ejemplo sobresaliente de creatividad y perspicacia teórica. Recordemos brevemente su contenido. Inspirado desde luego en Durkheim,[15] pero con una visión propia del problema, Merton (1938) atribuyó el origen de las conductas que se alejan de las normas a un desajuste entre las orientaciones culturales de logro y los medios sociales disponibles legítimamente para alcanzarlos. Esta era una idea innovadora, sin duda, frente a la suposición corriente de que la "desviación" era resultado de un déficit de socialización de impulsos biológicos. Merton, en cambio, pensó que las causas habría que buscarlas en la estructura social. Normalmente, los individuos se proponen alcanzar las metas sancionadas por la cultura y utilizan para eso los medios previstos socialmente. Esta situación define al conformismo, y es la respuesta típica y más o menos generalizada dentro de la sociedad. Sin embargo, no siempre ocurre así. Existen otras "adaptaciones", como les llama Merton, que surgen por un posicionamiento diferencial de los individuos frente a los fines y los medios. Es sabido cómo la "innovación" supone una adopción de las metas culturales pero usando vías no legítimas para alcanzarlas; cómo el "ritualismo", al contrario, describe el abandono de fines culturales, aunque se da una sobrevaloración de los medios que deberían servir para alcanzarlos; y cómo el "retraimiento", por su parte, señala una renuncia tanto a los fines culturales como a los medios

[15] Acerca de las semejanzas y diferencias entre la versión de la anomia de Durkheim y la de Merton se ha escrito mucho. Pueden ser ilustrativos los trabajos de Horton (1964) y Besnard (1987). Acerca de cómo surgió la teoría en Merton puede ser útil revisar su propia explicación en el largo e instructivo ensayo "Opportunity structure" (1995) y el trabajo de Cullen y Messner (2007).

sociales. Un caso distinto es el de la "rebelión", la cual puede entenderse como una adaptación donde se busca impulsar fines y medios diferentes a los establecidos por una sociedad (Merton, 1968e, 1968f).

Una parte de esta teoría de la anomia se convirtió después en una de las perspectivas dominantes en la explicación de la desviación y la delincuencia. Como es sabido, las teorías sociológicas que buscan indicar las causas de la criminalidad suponen una incidencia diversa de la sociedad en la génesis de las conductas delictivas. No es mi propósito presentarlas ni discutirlas aquí, pues remite a un universo realmente enorme y complejo de investigaciones en el área de la criminología (Siegel, 2011, para una presentación panorámica de las mismas). Servirá solamente mencionar algunas. Así, las que se han denominado teorías del control, suponen que las conductas criminales se producen por una deficiencia en el control y regulación social. La diferencia entre quienes cometen crímenes y quienes no lo hacen no son de motivación, sino de control que ejerzan las instituciones, como la familia o la escuela (Hirschi, 1995). Otras teorías suponen que la delincuencia es un producto de una subcultura. Delinquir es un asunto de aprendizaje de valores, creencias y prácticas orientadas a ese fin (Besnard, 1987). Las ideas de Merton, por su parte, han dado pie a una perspectiva que se conoce como teoría de la tensión (*strain theory*). La idea central de esta teoría radica en la proposición de que el crimen surge de la frustración e ira que experimentan los individuos cuando sus aspiraciones son bloqueadas (Agnew y Passas, 1997). Esto ocurriría con mayor probabilidad en ciertos contextos, donde los sujetos pueden carecer más comúnmente de los medios para lograr sus deseos. Por eso, las ideas de Merton parecieron sobre todo apropiadas para entender la delincuencia entre miembros de las clases bajas, en la medida en que podría ser más común entre ellos la frustración originada por el fracaso en alcanzar la meta cultural del éxito económico (Agnew, 1995).

Ha sido Robert Agnew, sobre todo, quien ha desarrollado y defendido la teoría de la tensión como explicación de la delincuencia. A lo largo de varias décadas, Agnew ha aportado evidencias para confirmar sus proposiciones, ha atendido las numerosas críticas de que ha sido objeto y ha ampliado las ideas originales (1992; Agnew y White, 1992; Sigfusdottir, Kristjansson y Agnew, 2012). En este esfuerzo la influencia original de Merton se conserva, aunque es cierto que la teoría ha alcanzado una mayor precisión y amplitud.

Consideraciones finales

He querido mostrar en esta breve y somera aproximación a la figura de Merton los problemas que existieron (y existen todavía) para una mejor comprensión de su legado, así como algunos factores que han ocasionado el relativo declive de sus ideas. También pretendí indicar las áreas donde su pensamiento continúa estando particularmente vigente.

Merton se erigió como una figura destacada de la sociología durante décadas y sus aportaciones estructuraron buena parte del programa de investigación de la disciplina. Esta proyección se basó en un trabajo de construcción de teorías y de prueba empírica de sus consecuencias (Jasso, 2000), el cual fue casi único en la sociología de su época. La equilibrada riqueza empírica y analítica que ofrece *Teoría y estructura sociales*, un compendio de sus trabajos, es difícil encontrarlas en obras semejantes de otros sociólogos, de entonces y de ahora, que bien son copiosas en datos pero carentes de teoría o, bien, ofrecen una teoría con grandes pretensiones pero sin los apoyos empíricos necesarios.

Me parece que aquí reside el principal mérito de la obra de Merton para nuestro tiempo. En efecto, aunque hoy rivaliza con otras formas de interpretar y hacer sociología, el modo en que él entendió la lógica de la investigación científica debe considerarse un logro perdurable para la disciplina, algo que reivindica hoy acertadamente la sociología analítica. Merton defendió una sociología como proyecto científico, orientado al descubrimiento y explicación de los fenómenos sociales. Comprendió que tal proyecto solo podía realizarse en la medida en que la sociología se alejara de la pretensión de crear grandes sistemas teóricos, pero también del simple coleccionismo de datos. Su apuesta por trabajar en un espacio definido por modelos y teorías intermedias puede calificarse de fecunda, como lo demuestran sus teorías que revisamos en torno a la anomia, el efecto Mateo y los grupos de referencia.

Este reconocimiento no debe cegarnos, sin embargo, a lo que en el programa de Merton ha perdido actualidad. Varios de los intereses e ideas que defendió parecen cosa del pasado. Creo que una de ellas es su visión funcionalista de la sociedad. Las razonables críticas que se le han hecho, el abandono del programa por sus discípulos e incluso por él mismo (Turner, 2009a) y lo difícil que hoy nos resulta cognitiva y moralmente interpretar los fenómenos sociales en términos de funciones y disfunciones, son todas evidencias de una

línea de pensamiento extinta, al menos como él la concibió. Sus trabajos en torno a la personalidad burocrática, la propaganda, la ética de la ciencia y la sociología del conocimiento, entre otros, parecen también obsoletos, tentativas que agotaron su potencial analítico en la época en que se formularon o que simplemente dejaron de ser interesantes para las generaciones posteriores de sociólogos. Es más difícil apreciar la vigencia del empeño de Merton por construir una sociología de la ciencia, recogido en gran parte en los dos volúmenes de considerable extensión publicados en 1973 (Merton, 1977) y en los que analiza los descubrimientos múltiples en la historia de la ciencia, la disputa por las prioridades, la organización social de la ciencia, el efecto Mateo, entre otros muchos temas. Si esta vigencia la medimos por su presencia actual en los trabajos del campo, debemos reconocer que es prácticamente nula. No se requiere un conocimiento a fondo de la enorme literatura sobre estudios de la ciencia (*science studies*) para descubrir que las ideas de Merton figuran rara vez. Pero la dificultad real reside en precisar hasta qué punto conservan su genuina calidad de hallazgos e interpretaciones consistentes, más allá de casos específicos, como el efecto Mateo que analizamos.

Ciertamente, mi balance de la obra de Merton está inevitablemente situado en un momento y cultura que son muy distintos a los que vivió el autor y otros lectores de su obra, pasados o contemporáneos. Decir esto es una obviedad, pero sirve como recordatorio de que el impacto y trascendencia del legado de Merton puede ser diferencial en la medida que está ligado a comunidades de interpretación y de trabajo académico asimismo diversas. Es lo que podemos inferir de la publicación reciente de dos libros dedicados a Merton (Calhoun, 2010; Elkana, 2011), los cuales ofrecen una valoración de su dimensión histórica medida por ciertas contribuciones que hoy parecen perdurables, pero también indican otras posibilidades de desarrollo a través de las cuales la influencia de Merton parece que se mantendrá constante.

Bibliografía

Agnew, R. (1992). Foundation for a general strain theory of crime and delinquency. *Criminology*, 30(1): 47-88.

— y H. R. White (1992). An empirical test of general strain theory. *Criminology*, 30(4): 475-500.

— (1995). The contribution of social-psychological strain theory to the explanation of crime and delinquency. F. Adler, W. S. Laufer y R. K. Merton. *The legacy of anomie theory.* New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

— y Nikos Passas (1997). *The future of anomie.* Boston: Northeastern University Press.

Besnard, Philippe (1987). *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*. Paris: Presses Universitaires de France.

Boudon, Raymond (1977). *Effets pervers et ordre social*. Paris: Presses Universitaires de France.

— (2002). "Sociology that Really Matters": European Academy of Sociology, First Annual Lecture, 26 October 2001, Swedish Cultural Center. *European Sociological Review*, 18(3): 371-378.

Boyer, Pascal (2003). Science, erudition and relevant connections. *Journal of Cognition and Culture,* 3(4): 344-358.

Bunge, Mario (2001). El efecto San Mateo. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 1(2): pp. 2-5.

Cole, Stephen (2004). Merton's contribution to the sociology of science. *Social Studies of Science*, *34*(6).

Coleman, James S. (1990). Columbia in the 1950s. Bennett Berger. *Authors of their own lives*. Berkeley-Los Ángeles: University of California Press.

Calhoun, Craig (2003). Robert K. Merton remembered. *Footnotes: newsletter of the American Sociological Association,* 31 (3).

— ed. (2010). *Robert K. Merton. Sociology of science and sociology as science*. New York: Columbia University Press.

Cataño, Gonzalo (1997). Los escritos de Robert K. Merton en español: reseña bibliográfica. *Revista Colombiana de Educación*, 35: 121-124.

Coser, Lewis, ed. (1975). *The idea of social structure. Papers in honor of Robert K. Merton*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

— y Robert Bellah (1975). *Merton and the contemporary mind. And affectionate dialogue*. Lewis Coser, ed.

Crothers, Charles (2004). Merton as a general theorist: structures, choices, mechanisms, and consequences. *The American Sociologist*, 35(3): 23-36.

Cullen, F. T. y S. F. Messner (2007). The making of criminology revisited: an oral history of Merton's anomie paradigm. *Theoretical Criminology*, 11(1): 5-37.

Demeulenaere, Pierre (2011). *Analytical sociology and mechanisms*. New York: Columbia University Press.

DiPrete, T. A. y G. M. Eirich (2006). Cumulative advantage as a mechanism for inequality: a review of theoretical and empirical developments. *Annual Review of Sociology*, 32: 271-297.

Elkana, Yehuda, András Sziguetti y Gyorgy Lissauer (2011). *Concepts and the social order. Robert K. Merton and the future of sociology.* Budapest-New York: CEU Press.

Elster, Jon (1990). Merton's functionalism and the unintended consequences of action. Jon Clark, Celia Modgil y Sohan Modgil, eds. *Robert Merton: consensus and controversy*. New York: Falmer Press.

— (1997). *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. México: FCE.

Enebakk, Vidar (2007). The three Merton theses. *Journal of Classical Sociology*, 7(2): 221-238.

Fabiani J. L. (2011). R. K. Merton in France: Foucault, Bourdieu, Latour and the invention of mainstream sociology in Paris. Elkana, Yehuda, András Sziguetti y Gyorgy Lissauer. *Concepts and the social order. Robert K. Merton and the future of sociology.* Budapest-New York: CEU Press.

García, Jesús J. (1979). *Merton. La estructura precaria: orden y conflicto en la sociedad moderna*. México: Edicol.

Giddens, Anthony (1996). *In defence of sociology. Essays, interpretations and rejoinders.* Cambridge: Polity Press.

Gieryn, Thomas (2004). Eloge: Robert K. Merton, 1910-2003. *Isis*, 95(1): 91-94.

Hedström, Peter y Peter Bearman (2009). *The Oxford handbook of analytical sociology.* New York: Oxford University Press.

Hirschi, Travis (1995). Causes and prevention of juvenile delincuency. Joan McCord y John Laub. *Contemporary masters in criminology.* New York: Plenum Press.

Horton, John (1964). The dehumanization of anomie and alienation: a problem in the ideology of sociology. *The British Journal of Sociology*, 15(4): 283-300.

Jasso, Guillermina (1980). A new theory of distributive justice. *American Sociological Review*, 45(1): 3-32.

— (2000). Some of Robert K. Merton's contributions to justice theory. *Sociological Theory*, 18(2): 331-339.

— (2007). Theoretical unification in justice and beyond. *Social Justice Research*, 20(3): 336-371.

Joas, Hans y Wolfgang Knöbl (2009). *Social theory. Twenty introductory lectures.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kreimer, Pablo (2005). Estudio preliminary. Karin Knorr-Cetina. *La producción del conocimiento*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Lee, R. M. (2010). The Secret Life of Focus Groups: Robert Merton and the diffusion of a research method. *The American Sociologist*, 41(2): 115-141.

Levine, Donald L. (2006). Merton's ambivalence towards autonomous theory-and ours. *Canadian Journal of Sociology* 31(2): 235-243.

Lizón, Ángeles (2007). *La otra sociología. Una saga de empíricos y analíticos*. Madrid: Montesinos.

Martindale, Don [1960] (1971). *La teoría sociológica: naturaleza y escuelas*. Madrid: Aguilar.

Merton, Robert K. (1938). Social structure and anomie. *American Sociological Review*, 3(5): 672-682.

— (1957). Priorities in scientific discovery: a chapter in the sociology of science. *American Sociological Review* 22(6): 635-659.

— [1968a] 2002. Funciones manifiestas y latentes. *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

— [1968b] 2002. Aportaciones a la teoría del grupo de referencia. *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

— [1968c] 2002. Grupos de referencia y estructura social. *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

— (1968d). The Matthew effect in science. *Science* 159(3810): 56-63.

— ([1968e] 2002). Estructura social y anomia. *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

— ([1968f] 2002). Continuidades en la teoría de la estructura social y la anomia. *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

— ([1968g] 2002). Sobre las teorías sociológicas de alcance intermedio. Robert K. Merton. *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

— ([1970] 1984). *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*. Madrid: Alianza Editorial.

— (1976). *Ambivalence sociological and other essays*. New York: The Free Press.

— (1977). *La sociología de la ciencia*. 2 vols. Madrid: Alianza Editorial.

— (1985). *On the shoulders of giants. A shandean postscript.* The vicennial edition. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
— (1987). The focussed interview and focus groups: continuities and discontinuities. *The Public Opinion Quarterly*, 51(4): 550-566.
— (1988). The Matthew effect in science. II: cumulative advantage and the symbolism of intellectual property. *Isis,* 79(4): 606-623.
— (1994). A life of learning. *American Council of Learned Societies*. The Charles Homer Haskins Lecture for 1994. Occasional Paper, núm. 25.
— (1995). Opportunity structure. F. Adler, W. S. Laufer y R. K. Merton. *The legacy of anomie theory*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
Nagel, Ernest (1974). Una formalización del funcionalismo. *Lógica sin metafísica.* Madrid: Tecnos.
Parsons, Talcott (1975). *The presents status of structural-functional theory in sociology*. Lewis Coser, ed.
Poros, Maritsa y Elisabeth Needham (2004). Writings of Robert K. Merton. *Social Studies of Science*, 34(6): 863-878.
Portes, Alejandro (2010). *Reflection on a common theme: establishing the phenomenon, adumbration, and ideal types*. Calhoun, Craig, ed.
Rigney, Daniel (2010). *The Matthew effect: how advantage begets further advantage*. New York: Columbia University Press.
Ritzer, George ([1992] 1997). *Teoría sociológica contemporánea*. México: McGraw Hill.
Ryan, Joseph W. (2010). Samuel A. Stouffer and The American Soldier. *Journal of Historical Biography,* 7: 100-137.
Runciman, W. G. (1966). *Relative deprivation and social justice.* Berkeley-Los Ángeles: University of California Press.
Siegel, Larry (2011). *Criminology. The core*. Belmont: Wadsworth.
Sigfusdottir, I. D., Kristjansson, A. L. y R. Agnew (2012). A comparative analysis of general strain theory. *Journal of Criminal Justice*, 40(2): 117-127.
Smelser, Neil J. (1991). An Olio on Merton. *Contemporary Sociology,* 20(4): 510-14.
Steiner, George (2004). *Lecciones de los maestros*. Madrid: Siruela.
Stinchcombe, Arthur (1975). *Merton's theory of social structure*. Lewis Coser, ed.
— (1987). *Constructing social theories*. Chicago: The University of Chicago Press.

Sztompka, Piotr (1986). *Robert K. Merton. An intellectual profile*. New York: St. Martin's Press.

— (2003). Robert K. Merton. George Ritzer. *The blackwell companion to major contemporary social theorists.* Malden: Blackwell Publishing.

Tocqueville, Alexis de (2005). *Quince días en las soledades americanas*. Barcelona: Barataria.

Turner, S. (2009a). Many approaches, but few arrivals Merton and the Columbia model of theory construction. *Philosophy of the Social Sciences*, 39(2): 174-211.

— (2009b). *Shrinking Merton. Philosophy of the Social Sciences*, 39(3), 481-489.

Zuckerman, Harriet (1977). *Scientific elite. Nobel laureates in the United States*. New York: The Free Press.

— (2010). *On sociological semantics as evolving research program*. Calhoun, ed.

— (2011). The Matthew effect writ large and larger: a study in sociological semantics. Elkana, Yehuda, András Sziguetti y Gyorgy Lissauer. *Concepts and the social order. Robert K. Merton and the future of sociology.* Budapest-New York: CEU Press.

[VII]

La etnometodología de Harold Garfinkel

▲

*Tania Rodríguez Salazar**
*Sandra Paulina Reynaga Berumen***

La etnometodología de Harold Garfinkel es uno de los enfoques sociológicos influyentes en las ciencias sociales actuales. No obstante, en México y probablemente en otros países de habla hispana, el acceso directo a los estudios de Garfinkel había estado limitado hasta el 2006 por la carencia de traducciones al español de los artículos fundacionales reunidos en el libro *Studies in ethnomethodology* (el original es de 1968). Pasaron casi cuarenta años antes de que una casa editora asumiera el reto de traducir una obra tan compleja, como el mismo traductor Hugo Antonio Pérez lo ha señalado. Esto ocasionó que la visión de la etnometodología en la enseñanza se limitara a textos de carácter introductorio y comentado, en el que las premisas del enfoque eran comúnmente destacadas, pero no así los objetos, métodos y hallazgos empíricos que le dieron vida. Por otra parte, también es común observar que el enfoque se ha enseñado sin entrar en detalles, sino más bien integrándolo en el gran bloque de la microsociología o de los enfoques fenomenológicos.

El propósito de este capítulo es justamente hacer una revisión de las aportaciones de Harold Garfinkel[1] a la comprensión del sentido común, el actor,

* Profesora investigadora del Departamento de Estudios de la Comunicación Social, CUCSH-UdeG. Correo electrónico: tania.rs70@gmail.com

** Egresada de la Licenciatura en Comunicación Pública. Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: paulina_reyber@hotmail.com

[1] Como sabemos Edmund Husserl, Alfred Schütz y a causa del contraste, Talcott Parsons son autores que forman parte del trasfondo teórico de Garfinkel. Una extensa discusión de sus antecedentes, así como una comparación y crítica de las principales propuestas de Parsons se encuentra en la obra de Heritage (1984). Así mismo Rawls

la acción y el grupo social, así como detallar algunos estudios empíricos que dieron origen y sustento a la etnometodología. Una revisión de este tipo es necesaria debido a que Garfinkel ha sido en español una referencia de manuales de sociología (por ejemplo, Wolf, 1982), de modo que lo que suele conocerse no son sus aportaciones en sentido estricto, sino los comentarios de sus reseñadores. Lo que aquí presentamos es importante para lograr un análisis detallado de sus ideas en lugar de integrarlas sin más ni más a premisas generales y comunes a otras microsociologías, sin prestar atención a las diferencias y a las propias críticas que Garfinkel antepuso a autores como Alfred Schutz y Erving Goffman.[2]

Los actores sociales son metodólogos

Para Garfinkel la sociología tenía que enfrentar el reto de estudiar los procedimientos de la acción social detalladamente. Y esto implicaba atender la riqueza de la acción social sin reducirla a números e, incluso, a conceptos generales y abstractos que la empañan, ocultan o le restan valor. En este sentido como señala Rawls:

> la posición de Garfinkel sobre el conocimiento de las prácticas que trata de introducir no es un conocimiento conceptual ni cognitivo, sino, más bien, un conocimiento incorporado que sólo surge de la participación en las prácticas de cooperación con la presencia de otros (2006: 5).

La profundidad de la comprensión sociológica se gana, según Harold Garfinkel, al observar con detalle las prácticas, las acciones situadas, que los actores realizan en situaciones contextuales en curso.

(2006) nos ofrece una visión fina y detallada sobre aspectos comunes y divergentes entre Garfinkel, Goffman y Schutz. No obstante, en este capítulo no abordaremos estos aspectos sobre el origen de sus ideas.

2 Una revisión puntual de contrastes entre estos autores fue llevada a cabo por Ann Rawls y se encuentra en la introducción de *Seeing sociologically: the routine grounds of social action,* manuscrito redactado por Garfinkel en 1948 y publicado hasta el año 2006.

El primer párrafo del capítulo uno de sus *Estudios en etnometodología* expone claramente el propósito de sus investigaciones:

> Los estudios que siguen buscan tratar las actividades y circunstancias prácticas y el razonamiento sociológico práctico como objetos de estudio empírico y, al prestar a las actividades más comunes la atención que usualmente se reserva para eventos extraordinarios, quieren aprender de ellas como fenómenos que son por derecho propio. La recomendación central que se desprende de estos estudios es que las actividades por las que los miembros producen y manejan escenarios organizados de asuntos cotidianos, son idénticas a los procedimientos por cuyo medio dichos miembros dan cuenta de o hacen "explicables" (*account-able*) esos escenarios (Garfinkel, 2006d [1968]: 9).

La etnometodología se interesa por las prácticas (procedimientos o métodos) que los actores dan por sentado y a través de los cuales hacen que su comportamiento sea percibido o reconocido. Trata de descubrir cómo es que un fenómeno se constituye en prácticas situadas de actores mediante recursos de conocimiento común. El foco de interés de la etnometodología, según nos dice Bergmann (2004), son los métodos prácticos que hacen que algo sea algo (p. ej. que hacen que un jurado sea un jurado, un policía un policía, una entrevista una entrevista). O, dicho de otra manera, los estudios de etnometodología se centran en los métodos por medio de los cuales los miembros de un grupo se conducen para evidenciar su habilidad de ser "más-o-menos-como-los-demás". Además, examinan las actividades cotidianas como métodos que sus miembros usan para que esas mismas actividades sean explicables. En consecuencia, el orden no es algo dado, sino algo que logran o alcanzan los miembros de un grupo social con su trabajo (Arminen, 2007).

La etnometodología[3] surgió en el marco de una indagación sobre cómo los jurados saben qué es lo que van a hacer haciendo el trabajo de jurados. El material

---

[3] El primer uso que hace Garfinkel del término etnometodología ocurre en 1954. Su recuperación se explica de la siguiente manera: "Por etno quería expresar, de alguna u otra manera, que los miembros tienen disponibles para su uso ciertos conocimientos que son del sentido común de esa sociedad, conocimientos sobre "cualquier cosa". Si me refiero a la "etnobotánica", por ejemplo, estoy hablando sobre un conocimiento que tienen los miembros sobre ciertos métodos para tratar asuntos de la botánica" (citado por Pérez, 2006: IX).

de análisis fueron las transcripciones de las deliberaciones de jurados y el foco de indagación eran los métodos o procedimientos prácticos y situados mediante los cuales los jurados se constituían como tales y llegaban a resoluciones (Garfinkel, 2006a [1968]). Durante el tiempo en que Garfinkel trabajó con los jurados pudo observar y describir algunas características de las actividades que llevaban a cabo para cumplir su misión, principalmente, las reglas de decisión que respetaban. La labor que ocupaba a los miembros del jurado estudiados consistía en escuchar alternativas de testimonios en la corte, y hacer una comparación de la consistencia de estas declaraciones con modelos de sentido común. Posteriormente, llegaban a un acuerdo sobre lo que suponían había sucedido de hecho.

Garfinkel encontró que entre las diversas reglas que determinaban si las decisiones tomadas por los jurados eran buenas decisiones se destacaba la convicción de que estas debían ser compatibles con "Aquello que Cualquier Miembro Competente de una Sociedad Sabe que Cualquiera Sabe" (2006a [1968]: 125). También detectó la necesidad de mantener al mínimo cualquier factor capaz de introducir variabilidad al problema en cuestión o que implicara cuestionar la apariencia de las cosas. Consecuentemente, las resoluciones solo se debatían en la medida en que el ejercicio las tornara más sustentables socialmente. En suma, la configuración de las reglas se hacía de tal forma que permitía a los jurados salir de la investigación con sus reputaciones intactas.

A lo largo del proceso de deliberación, a los miembros del jurado la organización, el grupo y la posición les "exige" que alteren las reglas de toma de decisión que emplean en asuntos cotidianos para incorporar un conjunto de lineamientos conocidos como "la línea oficial del jurado", de los cuales aquí rescatamos algunos.

Dentro de la "línea oficial" queda claro que el buen miembro del jurado se abstiene de tomar decisiones con base en simpatía, y únicamente se le permite considerar a la "ley" y a la "evidencia" como bases legítimas en la toma de decisiones. Al mismo tiempo, se entiende que para el buen miembro del jurado:

> su perspectiva personal es suspendida a favor de una posición que es intercambiable con todas las posiciones que se encuentran en toda la estructura social. Su punto de vista es intercambiable con el de 'Cualquier Hombre' (Garfinkel, 2006a [1968]: 126).

Durante el periodo de trabajo con los miembros del jurado fue evidente, según observó Garfinkel (*idem.*), que ellos aprendieron la "línea oficial" de

diversas fuentes una vez que ya estaban desempeñándose en dicho papel. Por este motivo, resultó llamativo que estos se expresaran como si desde el inicio del proceso de deliberación ya contaran con los conocimientos propios de un miembro del jurado, enfatizando que sabían claramente qué se esperaba de ellos y que actuaron en consecuencia. Garfinkel también relata que en el curso de las entrevistas, los miembros del jurado hacían un recuento idealizado de cómo habían llegado a la decisión final, enfatizando que habían llegado a la decisión *correcta* y resaltando que el juez respaldaba su decisión. Esto puso de manifiesto la manera en que los miembros del jurado seguían reglas que les permitieran justificar su proceder y lo tornaran sostenible socialmente.

Los resultados del trabajo de Garfinkel (*idem.*) con los miembros de los jurados fueron fructíferos en al menos tres sentidos. En primera instancia, hicieron posible la emergencia de los estudios en etnometodología al poner de relieve que los miembros de un grupo cuentan con ciertos conocimientos y prácticas que configuran el sentido común del grupo (Garfinkel, 1968). En segundo lugar, las observaciones de las deliberaciones de los miembros del jurado permitieron identificar puntualmente cuáles fueron los métodos o procedimientos prácticos y situados mediante los cuales los jurados se constituían como tales y llegaban a resoluciones (Garfinkel, 2006a [1968], 1968). Por último, el hecho de que los miembros no contaban con una comprensión verdadera de las condiciones que definían las "decisiones correctas", sino hasta después de haber llevado a cabo la toma de decisiones, permitió a Garfinkel (*idem.*) sugerir un cambio de ruta en los estudios de toma de decisión imperantes en el momento. Estos enfatizaban que las personas conocen de antemano las condiciones bajo las cuales decidirán, y van corrigiendo sus decisiones a medida que van recibiendo información nueva. No obstante, la propuesta de Garfinkel supone que *el resultado viene antes que la decisión* (*idem.*). Es decir, la persona da cuenta de sus decisiones retrospectivamente. Al menos así lo fue en el caso de los miembros del jurado, ya que hasta después de que llegaron a un resultado fue que ellos buscaron y definieron los "porqués" que le otorgaron "oficialidad" al mismo.

La primacía de las prácticas y el énfasis en los detalles

Un punto de partida crucial en la propuesta etnometodológica es que el orden de las prácticas sociales es un mundo creado y habilitado por grupos de actores que

trabajan en cooperación con otros, a través de sus esfuerzos de coherencia y significado. Para la etnometodología las situaciones concretas y las prácticas tienen primacía en la determinación de la acción y en la definición de grupos e identidades. Los trabajos empíricos de Garfinkel, junto con nuevas lecturas de su obra (como la de Ann Rawls), enfatizan la importancia de estudiar los detalles de las prácticas.

Este autor rechaza el ideal de investigación que reduce la experiencia a conceptos predefinidos. Su propuesta es radical en el sentido que renuncia a la formulación de tipologías del actor y de la acción, argumenta en contra de la abstracción porque asume que el orden práctico se logra "en el momento, en los detalles específicos de la práctica". Las prácticas son "cosas hechas, dichas, escuchadas, sentidas" y por lo tanto tienen la propiedad de ser reconocibles por otros. Comprender las prácticas significa ver los detalles que damos por sentado a través de observaciones empíricas de rutinas, de actividades más o menos coherentes, en lugar de poner la atención en creencias y motivaciones personales. Implica mirar el "esfuerzo" y el "trabajo" entre los actores para construir un mundo inteligible, para que las acciones adquieran un significado público, para crear campos comunes de acción y órdenes de co-presencia. Esta propuesta como veremos más adelante tiene consecuencias metodológicas para los estudios que se conciben como etnometodológicos.

Para Garfinkel el elemento más importante de la organización de la actividad social es que de manera inherente es inteligible y explicable. Esta postura se aparta de una teoría de la acción concentrada en distinguir entre la acción racional y normativamente fundada y la acción no-racional. Además, es gracias a este posicionamiento que la etnometodología fue capaz no solo de describir la organización de la vida cotidiana, sino también de fundamentar un análisis de la conducta institucional (Heritage, 1984).

Estos asuntos deben ser considerados profundamente morales ya que en función de esta confianza generada por la reciprocidad de perspectivas, expectativas e interpretaciones es que el mundo intersubjetivo y socialmente organizado logra sustentarse (*idem*.). En consecuencia, las actividades más cotidianas conllevan una normatividad profunda y moralmente sancionable y es por ello que la cotidianeidad del conocimiento que cualquiera sabe, que es "visto pero no notado" cobra relevancia y no puede considerarse como un mero epifenómeno de la acción social.

La acción social descansa en "motivaciones de rutina" que son tanto una condición para la interacción como un resultado de la misma (Garfinkel, 2006

[1964]). Esto queda muy claramente ilustrado en el estudio sobre la toma de decisiones de los jurados que referimos en la sección anterior de este capítulo, al igual que en otras de sus investigaciones como veremos ahora.

Otro estudio empírico en el que Garfinkel muestra que la acción descansa en "motivaciones de rutina" lo encontramos en su análisis de prácticas para otorgar autoridad científica a certificados de defunción en muertes cuya clasificación como suicidio era dudosa. En dicho estudio observaron la labor llevada a cabo por el Centro de Prevención de Suicidio de Los Ángeles (SPC) y la Oficina de Medicina Forense de Los Ángeles a finales de la década de los cincuenta. Al SPC se le solicitó realizar "autopsias psicológicas" en casos de muerte súbita, no natural, donde existía confusión para clasificarlos como suicidio u otra clase de muerte: accidente, homicidio o muerte natural. Un aspecto notable de la labor llevada a cabo por el personal del SPC es que replicaron características de averiguaciones prácticas que ya habían sido encontradas en otros procedimientos profesionales de diversos ámbitos.

De manera muy similar a los miembros del jurado previamente estudiados, los miembros investigadores del SPC demostraron un interés por evidenciar su dominio de lo que "Cualquiera Sabe" sobre el funcionamiento de los escenarios en los que llevaron a cabo sus pesquisas, especialmente en las ocasiones en que su toma de decisiones fue más evidente. Una muestra de ello se encontró en el hecho de que los métodos que regían la conducta y la toma de decisiones eran dados por sentado, pero al mismo tiempo los investigadores se veían obligados a conocer y describir estas reglas, particularmente cuando debían emplearlas. De hecho, para el tomador de decisiones práctico del SPC, "la ocasión concreta" en que las reglas se utilizan es un fenómeno de mayor relevancia en sí mismo que las "reglas de decisión" (Garfinkel, 1967).

Simultáneamente, Garfinkel identificó cierto tipo de "conocimiento de receta", conformado por proverbios, eslóganes, refranes y otro tipo de consejos parciales cuyo factor empírico es ampliamente conocido por los actores, independientemente de la vaguedad que suele caracterizar este tipo de saber (1967; Heritage, 1984).

Las características anteriores, en conjunto con:

> el sistema de alternativas del investigador, sus métodos de toma de decisiones, su información, sus elecciones, y la racionalidad de sus acciones fueron partes consti-

tutivas de las mismas circunstancias prácticas en las que los investigadores hicieron el trabajo de averiguación (Garfinkel, 1967: 97).

Esto quiere decir que los investigadores dependían de este factor constitutivo para poder declarar la efectividad de sus labores. Aunque este punto se aborda más adelante, por ahora conviene resaltar que precisamente este conjunto de reglas y mecanismos considerados como el proceder adecuado en la toma de decisiones de los miembros del SPC no puede ser subestimado, ya que constituyeron las motivaciones de rutina de los investigadores.

Otro hallazgo notable fue la manera particular en la que los miembros del SPC encaminaban su labor a la configuración de un recuento evidentemente apropiado y visiblemente racional de las averiguaciones. En palabras del propio Garfinkel, la práctica anterior se traduce en "hicimos lo que pudimos, y según aspiraciones razonables, este es el resultado" (*idem.*). Tal proceder demuestra la tendencia hacia el sentido organizacionalmente apropiado, hacia los hechos y la impersonalidad (estos aspectos muestran convergencias entre el caso de los jurados y el de los miembros del Centro de Prevención de Suicidio de Los Ángeles).

Adicionalmente, el trabajo llevado a cabo por el SPC se caracterizó por la manera en que se otorgaban los títulos de clasificación de la oficina forense (muerte natural, accidente, suicidio y homicidio) a los casos que se les presentaban. Mientras que la asignación de estos títulos tendría que evitar la ambigüedad, se encontró que la asignación que el SPC hacía de dichos títulos se realizaba de tal modo que incitaba a la vaguedad. Este hecho permite a Garfinkel sugerir que una averiguación de rutina no necesariamente se lleva a cabo de acuerdo con la regla. Más bien, dicha averiguación admite abiertamente su insuficiencia, conservando simultáneamente cierta validez práctica que no requiere mayor explicación (Garfinkel, 1967).

Puesto que el quehacer de los investigadores del SPC siempre es asunto de interés de alguien más, los investigadores deseaban ser capaces de asegurar que el recuento de cómo murió una persona cumpliría con su función práctica, permitiéndole a la oficina del forense resistir reclamos que argumentaran que el reporte estaba incompleto o que la muerte había ocurrido de manera distinta a la declarada. Para lograrlo, tenían que leer un tipo de muerte posible en los restos del cuerpo, fotografías, documentos, objetos y testimonios en torno a la muerte,

para después construir un recuento conexo y profesionalmente defendible del tipo de muerte.

Es de gran importancia el hecho de que el resultado final de la investigación "tenga que funcionar", ser compatible con un curso de acción específico y que las piezas recolectadas se organicen en función de este resultado. Esto es relevante porque indica que la clasificación que el SPC hace de la muerte está en cierto modo "predicha" y que, de manera similar a los jurados, sus miembros justifican sus resultados de manera retrospectiva.

Los actores y las identidades situadas: trastocando conceptos

En la propuesta teórica de Garfinkel (2006b [1948]) se trastoca la noción de persona como base para la comprensión sociológica del grupo y las identidades. Se parte de la idea de que el actor debe ser tratado totalmente como situado y de que no debe ser considerado como una persona en su totalidad, sino solo como una identidad situada en relación con una situación en particular. Por lo tanto, el logro de una identidad en específico, requiere ese actor en esa situación. El "actor se convierte en un terreno para las prácticas, en lugar de un contenedor para las motivaciones" (Rawls, 2006: 20).

La diferencia entre la persona y el actor social

Para Garfinkel (2006b [1948]) es esencial explicar a la persona como algo distinto del actor. Un atributo constitutivo del actor es su cualidad de *animal symbolicum*. Este concepto designa al individuo que lee, negocia y experimenta al mundo en términos de significación. Es decir, el *animal symbolicum* trasciende el mundo de la experiencia física. En contraste, aquello que constituye la referencia informativa a nivel empírico es el constructo llamado persona. Es a la persona y no al actor a quien se le pueden atribuir características demográficas tales como sexo, edad, educación, entre otras, pero es al actor situado al que se le pueden atribuir acciones, sentido común e identidades situadas o emergentes.

Según la interpretación de Rawls, para el actor, como "tratador de símbolos", los símbolos tratados solo tienen sentido dependiendo de cómo son incorpora-

dos en prácticas reconocibles siguiendo un patrón; cómo son relacionados con las identidades de los actores situados en situaciones, y con relación a su ubicación en las secuencias de acción (2006: 20).

De acuerdo con Garfinkel los conceptos de actor y persona remiten a provincias de significados distintas.[4] La persona cobra relevancia únicamente dentro de la "provincia finita de significado de la actitud natural", en la cual "los modos para tratar los signos de la presencia del otro son tales que se interpreta como irrefutable la hipótesis de la objetividad tangible de otro yo". Es decir, dentro de la actitud natural nunca se duda de la existencia tangible del otro y se considera que como ve las cosas, así son (Heritage, 1984). Por el contrario, el actor se entiende desde la "provincia finita de significado de la actitud científica", en la cual el actor no constituye para el científico una realidad, sino solo un *objeto ideal*. Como tal, no existe de manera concreta, es refutable y su significado puede transformarse (Garfinkel, 2006b [1948]).

Partiendo del supuesto de que el individuo que observa al actor lo hace dentro de la "provincia de la actitud científica", para él la persona no es más que el referente ilusorio de muchos tipos de acciones. Para el científico no existe la realidad de una "persona", sino la realidad de una unidad de significación. Por lo tanto, que la persona sea o no tangible no determina su realidad, sino su significado En este sentido, el que actúa es el actor, no la persona; y más allá de tratar al actor como "persona concreta", al observador le corresponde la labor de definir al actor como "objeto intencional" dentro de una "provincia finita de significado" (*idem.*).

---

[4] La "provincia finita de significación" es un concepto de Alfred Schütz que Garfinkel retoma para situar al actor en una especie de esquema ontológico. Hace referencia a conjuntos de experiencias que "demuestran un estilo cognitivo específico y son, con respecto a este estilo, no sólo consistentes en sí mismas, sino también compatibles entre sí" (2006b [1948]: 125). El concepto "provincia finita de significación" implica la labor de nombrar los criterios que facilitan de delimitación y la organización de la experiencia, tales como la continuidad, el horizonte interior y el horizonte exterior. Garfinkel (2006b [1948]) refiere al menos dos tipos de provincias: la de la actitud científica y la de la actitud natural, y estas provincias serán el punto crucial para comprender los planos en que se mueven la persona y el actor.

Un caso ejemplar de logro práctico: el tránsito del estatus sexual de Agnes

Para explicar la importancia de tratar a los actores como identidades situadas, Garfinkel recurrió en gran medida a la acumulación de ejemplos a través de los cuales va haciendo evidentes a los actores y a los proyectos situados en los términos de prácticas (Rawls, 2006: 27). Otro de esos ejemplos empíricos lo encontramos en el análisis de los procedimientos o métodos que usó Agnes para gestionar su sexualidad como mujer en su vida cotidiana y en sus interacciones con científicos. De acuerdo con Heritage (1984) el caso de Agnes es de gran relevancia porque demuestra no solo el carácter "visto pero no notado" de la identidad sexual, sino también porque visibiliza que su producción se mantiene altamente institucionalizada.

En dicho estudio, el interés de Garfinkel (2006c [1968]) está en los etnométodos utilizados por su informante para construir de manera convincente su género, más que en su identidad real. Este análisis es uno de los trabajos más instructivos de la etnometodología en el aspecto recién descrito. En primer lugar, Garfinkel (*idem.*) narra las innumerables acciones prácticas que le permitieron a Agnes gestionar un estatus sexual femenino, observando lo que escondía y no de su historia, en aras de garantizar su estatus de persona intersexual cuya coexistencia de características sexuales femeninas y masculinas no era más que "un avatar del destino". Agnes se esforzaba enormemente en no hablar de que fue criada como niño y que pasó 17 años de su vida viviendo como uno. Así, ella logró construir su problema sexual como un problema biológico, un "error de la naturaleza": ser hermafrodita con el objetivo de tener cuerpo de mujer. Lo que fue equivalente a construirse como una persona explicable.

La relevancia de los secretos de Agnes era estructural, ya que si ella accedía a hablar de ciertos aspectos de su pasado, se vería obligada a revelar otros secretos que implicarían "su ruina" (Garfinkel, 2006d [1968]: 155). Del mismo modo, por medio de las entrevistas que Garfinkel llevó a cabo se pudo manifestar lo socialmente estructurado de las crisis de Agnes, así como las estrategias de administración y justificación que ella empleó en aras de gestionar su identidad sexual.

Una de las crisis de Agnes devenía de su falta de autobiografía apropiadamente femenina, la cual se iba solventando con el cúmulo de actividades femeninas a las que se dedicó por dos años y partir de las cuales reconstruyó su biografía (Garfinkel, 2006d [1968]; Heritage, 1984). Otra de estas crisis consistía

en que Agnes constantemente se encontraba a sí misma obligada a elegir entre proteger su identidad femenina y las satisfacciones ordinarias. En este sentido, el alcance de metas comunes siempre estaba supeditado al aseguramiento de la identidad femenina (Heritage, 1984).

En este análisis realizado por Garfinkel (2006c [1968]) se muestra cómo Agnes logra borrar su sexualidad a partir de acciones prácticas que presumiblemente le permiten ser vista como mujer. Estas prácticas no solo involucran la vestimenta, el trabajo, y las actitudes que Agnes adoptó, también incluían sus maneras de expresarse (gestos, tono de voz, movimientos, elecciones léxicas, etc.). Una muestra de ello se encuentra en su discurso previo a su operación de reasignación de sexo. Agnes relataba situaciones en las cuales ella salió con otros jóvenes y se sintió particularmente dichosa y normal, ya que nadie conocía su secreto, su problema. No obstante, ella fue muy cuidadosa en evitar expresar que se sentía como una "mujer de verdad", defendiendo su postura de que, pese a su problema, ella era una "muchacha desde siempre". Adicionalmente, Agnes se apoyaba en el hecho de que era aceptada por su novio, un hombre que se enamoró de ella antes de conocer su problema y que la consideraba "normal".

Además de ser capaz de hacer explicables sus estrategias, la propia Agnes se volvía explicable en la medida en que, con su persona daba un recuento observable, y evidente de su feminidad (Heritage, 1984). Al observar y actuar como una mujer de verdad, Agnes fue enfocándose en los detalles que constituían las prácticas de cualquier miembro *bona fide* del grupo de personas "normalmente sexuadas" como mujeres. Posteriormente fue capaz de mantener la coherencia en todo momento a partir de sentirse mujer. Es evidente que, después de recibir su cirugía de reasignación de sexo, Agnes continuó con estas actitudes, y además tuvo un cuidado especial por no revelar por ningún motivo su secreto, puesto que ella creía que "nada hecho por el hombre puede ser tan bueno como algo hecho por la naturaleza" (Garfinkel, 2006c [1968]: 153).

El análisis etnometodológico llevado a cabo por Garfinkel revela cómo Agnes logró a través de sus prácticas situadas convencer a los otros de su sexualidad femenina, incluido a los expertos que iban a financiar su cirugía para tener vagina en lugar de pene. Asimismo, constata que ser percibida como mujer fue para Agnes un logro, un ascenso de estatus posible gracias al manejo alcanzado de las habilidades femeninas. Y eso ocurrió en el curso de su vida. Agnes recibió la cirugía de cambio de sexo porque se le consideró "fundamentalmente" mujer

y no transexual. Se puede decir que ella logró tal cometido sin más herramientas que "sus habilidades como 'metodóloga práctica' adquiridas como estudiante de la sexualidad normal" (Heritage, 1984: 195).

De cierto modo, Agnes estaba obligada a "construir el bote cuando ya estaba en el océano" Es decir, ella tenía que decidir entre varias alternativas aún sin saber a ciencia cierta cuál era el objetivo que tendría que alcanzar con dichas acciones. Ella no contaba con reglas explícitas que pudiera seguir ni idea alguna de cuáles serían las consecuencias de su proceder (Heritage, 1984). Independientemente del resultado Agnes estaba obligada a hacer explicables sus acciones en caso de ser necesario (Garfinkel, 2006c [1968]). Como lo plantea Rawls, independientemente de las cirugías o drogas involucradas en su transformación, Agnes aprendió y reconoció los métodos de los miembros del género femenino para reproducirse visiblemente y ser aceptada como uno de ellos (Rawls, 2003).

Los grupos solo existen en las prácticas situadas

La concepción de la acción y del actor social como totalmente situados tiene múltiples implicaciones para la comprensión del grupo social. En las ciencias sociales es común que hablemos en todo momento de actores y de grupos sociales dando por sentado que todos los comprendemos de la misma manera. No obstante, la discusión de Garfinkel sobre las nociones de persona, actor, identidad, grupo, es emblemática: nos muestra no solo los lugares comunes en la concepción de estos términos, sino también una conceptualización original que destaca su anclaje en prácticas y significados situados.

Desde esta perspectiva lo que hace a un grupo ser tal es "un conjunto de procedimientos interpretativos constituyendo una práctica situada" (Rawls, 2006: 18). En este sentido el grupo entendido como un conjunto de procedimientos interpretativos precede al actor, está ahí antes de su incorporación y permanece aún cuando este ha partido. Según Garfinkel:

> el término *grupo* significa un conjunto de estilos cognitivos que son definidos en provincias finitas de significado, si bien la mayoría no serán iguales, están comunicativamente relacionados uno con otro por actos de trabajo (2006b [1948]: 199).

Un grupo se constituye cuando los participantes de una situación concreta adoptan un estilo cognitivo[5] (es decir, "formas específicas de sociabilidad", "atención a la vida", "espontaneidad", "conciencia" y de "experimentarse a sí mismo") y los actos de uno tienen consecuencias para los actos del otro. De acuerdo con Garfinkel (2006b [1948]: 202) se puede tener un grupo social cuando la conducta de los actores tiene consecuencias en el estilo cognitivo de otro actor, o dicho de otro modo, cuando los actos de trabajo tienen consecuencias para la acción de otros en situaciones concretas (p.ej., un policía de tránsito que hace una señal de alto en un crucero y que es obedecida por un automovilista en una situación de tráfico).

Como explica Rawls los grupos se constituyen cuando se satisfacen dos condiciones: a) hay un compromiso colectivo en la definición de la situación, o dicho de otro modo, dos o más actores se encuentran comprometidos entre sí y b) los actos de trabajo tienen consecuencias para las "premisas de acción" de los otros.[6] Por otra parte, Garfinkel puntualiza tres aspectos fundamentales en la definición etnometodológica de los grupos sociales: a) el término grupo no se refiera a personas, sino a actores; b) no existen como realidad empírica, sino que son constructos analíticos y c) es un término que designa reglas para procedimientos interpretativos (*ibid*.: 199).

---

5 En esta definición de grupo social aparece el concepto de estilo cognitivo que conviene aclarar. De acuerdo con nuestro autor el estilo cognitivo establece las condiciones que delimitan y sitúan la identidad del actor en relación con una situación concreta. Se trata de un estilo cognitivo configurado por la *epoché* en sentido husserliano, una forma específica de sociabilidad, un modo específico de atención a la vida, una forma específica de espontaneidad, una forma específica de conciencia y una forma específica de experimentarse a sí mismo (Garfinkel, 2006b [1948]).

6 Aquí es importante aclarar que la idea de 'premisas de acción' no implica que la acción A tiene consecuencias para la acción B (lo que podría implicar directamente poder o fuerza), sino más bien, que un grupo envuelve un conjunto particular de premisas para la acción que los demás miembros del grupo tendrían que utilizar (si quieren lograr el estatus de miembros y ser tratados como tales). "Si un actor invoca estas premisas y tienen consecuencias para otros, entonces ellos son un grupo" (2006: 45).

En resumen, podemos afirmar junto con Rawls (2006: 43-44) que un grupo se constituye por aquellos actores que dentro de una situación dada están comprometidos en prácticas y observan las expectativas de los antecedentes particulares que conforman el reconocimiento de la situación. Visto de esta manera, los grupos son conjuntos de prácticas y de expectativas, de antecedentes ordenados a través de actos de trabajo. Los participantes dentro los grupos tienen el compromiso y la obligación de tales prácticas y por lo tanto no solo son participantes sino "miembros". Garfinkel llamara a los métodos para la constitución de grupos "métodos de miembros".

Más allá de las motivaciones y los proyectos como causas de la acción

Para poder concebir así al grupo, como hemos visto antes, Garfinkel argumenta que el actor no debe ser considerado como una persona en su totalidad, sino solo como una identidad situada con relación a una situación concreta. Sin embargo para sustentar su argumento, además cuestiona que las causas de las acciones de los actores sean motivaciones y proyectos como rápidamente mencionamos antes. En su opinión, las acciones de los actores se explican más bien por imperativos simbólicos y prácticos de las situaciones e identidades en las que participan o son "miembros". Según Rawls (2006), lo que Garfinkel introduce es una alternativa significativa. Se trata de la idea de que los campos de acción no están organizados porque los actores están comprometidos en la búsqueda de proyectos como sostenía Shutz. Más bien, los actores tienen prácticas que han asumido y realizan de manera habitual. Garfinkel propone que el objetivo de los actores es llevar a cabo las situaciones e identidades que hacen la conceptualización de sus proyectos posibles. De modo que en su interpretación la primacía la tienen las prácticas no solo en términos de su importancia para establecer el orden de interacción, sino también de explicación temporal. De acuerdo con esto, primero se actúa y después se discurre sobre los actos en términos de proyectos. En el caso de Agnes recién descrito se puede observar justamente que nunca hubo un proyecto de identificarse como mujer sino que sus actividades fueron gestionando su identidad sexual en el curso de su vida.

Siguiendo la interpretación de Rawls, podemos decir que:

> Garfinkel, no considera que la acción esté organizada por los proyectos o por motivos de los individuos. Más bien, los proyectos están organizados, manifiestos y son hechos reconocibles en y por los detalles de las prácticas situadas: a través de un compromiso mutuo de colaboración de las personas en secuencias de la práctica. En otras palabras, los actores sólo pueden llegar a reconocer y a comprender las posibilidades de sus propios proyectos dentro de las prácticas desarrolladas de forma secuencial. Las posibilidades de los proyectos se consideran emergentes a la vista de cosas (2006: 18).

Cuando conceptualiza al actor, Garfinkel es crítico del modelo sociológico que lo considera como un "idiota cultural" cuyas acciones se explican por su adecuación a normas culturales, así como del "idiota psicológico" construido por el modelo psicológico que explica los cursos de acción obligatorios sobre las bases de la biografía, los condicionamientos históricos y variables del funcionamiento mental. En contra de estas elaboraciones del actor como un "idiota sin juicio" (Garfinkel, 2006e [1964]; ver también Odien, 2001) Garfinkel configura una visión del actor situado que ha creado conjuntos de competencias situadas, o "normas de procedimiento", que pueden ser observadas y examinadas para llevar a cabo formas particulares de acción situada, en contextos particulares de acción/práctica. De este modo, cuando las prácticas situadas se vuelven evidentes, todos los miembros competentes de la práctica pueden observar lo que está pasando. Sin embargo, cuando se trata de los contornos de un proyecto en desarrollo, estos solo logran verse al ser contrastados con un campo reconocible de la práctica (Rawls, 2006).

La indexicalidad, la reflexividad y la comunicación como interacción

La lógica de privilegio de las prácticas en la explicación de la acción y el orden social, conduce a comprender que

> las interacciones y las conversaciones se configuran *in situ* por el juego de una reflexividad endógena que les hace tomar forma y tomar sentido. Ellas movilizan las

competencias de los miembros de manera que engendran las fases de la acción y las frases del lenguaje correctas y pertinentes (Cejar y Depraz, 2001: 116-117).

De acuerdo con lo anterior, para Garfinkel no solo el lenguaje es indexical, sino también la acción o la práctica; la reflexividad es un atributo de las interacciones, más que de los actores; y la comunicación es sobre todo interacción. En la siguiente sección abordaremos estos conceptos claves en la perspectiva etnometodológica. Ahí podremos observar que Garfinkel toma términos que se utilizan normalmente para referir procesos de las personas (como "cognitivo" y "reflexivo") y los utiliza para describir el orden de la interacción (Rawls, 2006).

La reflexividad

El concepto de reflexividad es quizá una de las aportaciones más valiosas de los estudios de etnometodología. De acuerdo con Rawls (2006) Garfinkel fue el primero en insistir sobre el carácter reflexivo de la interacción: afirmó que la interacción es reflexiva y debe ser abordada como tal. Sin embargo, esta cualidad no está en la mente del observador como algunos han entendido, sino en las secuencias de la interacción en sí mismas. Como plantea Marek Czyzewski (2003 [1994]), los textos de etnometodología de Garfinkel entienden a la reflexividad como la descripción de la manera en que los actores o miembros de un grupo entienden sus propias acciones y las de sus compañeros de interacción, en y a través de sus mismas acciones. Al mismo tiempo, la reflexividad se centra en el aspecto "auto-explicativo y auto-organizador de las acciones de los miembros" (Czyzewski, 2003 [1994]: 228). La etnometodología entendida en un sentido menos clásico que el de Garfinkel no rechaza esta conceptualización de reflexividad. Sin embargo, la postura etnometodológica desarrollada a partir de Heritage, además de utilizar el término en este sentido, emplea el concepto como sinónimo de capacidades cognitivas del actor. De acuerdo con Czyzewski (2003 [1994]) a lo largo de su obra Heritage utiliza las dos definiciones de manera indistinta, y al mismo tiempo considera que el orden social se forma sobre la base de las capacidades reflexivas de los actores.

Lo anterior explica por qué la conceptualización de la reflexividad influye tanto en la interpretación de la etnometodología. Si retomamos la propuesta de reflexividad más clásica, encontramos que esta configura una alternativa radical a la sociología normativa (*idem.*), ya que sugiere que el mérito principal de

la etnometodología lejos de centrarse en las capacidades cognitivas del actor, consiste en interesarse por los métodos y prácticas observables y a través de las cuales se produce el orden de la acción. Toda la discusión precedente, tanto de sus aportaciones empíricas, metodológicas y teóricas, muestra que la etnometodología de Garfinkel va en esta dirección.

La indexicalidad

Si como plantea Garfinkel debemos entender la acción social a partir de que es delineada en función de lo que los actores reconocen y describen en sus interacciones, entonces las descripciones que hacen con el lenguaje como las explicaciones deben ser consideradas en referencia al contexto donde ocurren. Precisamente, en esto consiste la indexicalidad.

La indexicalidad entendida por Garfinkel, es una crítica al punto de vista que considera al lenguaje como un mero instrumento referencial cuya función es únicamente corresponder a algo existente en el mundo real. Dicha postura comete el descuido de asumir que la función de los enunciados es "expresar proposiciones, preferentemente reales, sobre el mundo" (Heritage, 1984: 137). Debemos tomar en cuenta que la postura de Garfinkel fue formulada antes que fuera común considerar al habla como acción social. Además, el acercamiento de Garfinkel al lenguaje surge de su inquietud por entender cómo los actores sociales encuentran y administran un mundo social en común (Heritage, 1984).

Si bien las expresiones indexicales son un tema ampliamente desarrollado por diversos campos, Garfinkel y Sacks consideran que sus propiedades tienden a resumirse como cualidades que elaboran las circunstancias de aquello que se describe, a la vez, que tal descripción es elaborada por dichas circunstancias. En estos términos, las circunstancias transitorias y del contexto del uso de las expresiones indexicales les confieren una precisión de sentido "para alguien que sabe cómo escucharlo" (1970: 339). Dicho de otra manera, el hecho mismo de participar del habla de un lenguaje natural equivale a un fenómeno observable, reportable y explicable de producción de conocimiento del sentido común en las actividades cotidianas. El lenguaje cobra relevancia dentro de los estudios de Garfinkel porque el dominio de un "lenguaje natural" es una característica intrínseca de la membresía de un actor a una colectividad. Ser miembro de un grupo social equivale a dominar un lenguaje natural (Garfinkel y Sacks, 1970; Heritage, 1984).

A partir de diversos autores de la lingüística, la lógica y la filosofía (Edmund Husserl, Bertrand Russell, Nelson Goodman) Garfinkel y Sacks identifican algunas propiedades de las expresiones indexicales:

a) La primera propiedad es que tales expresiones no pueden ser comprendidas por quien las escucha sin conocer o asumir algo sobre la biografía de quien las expresa. La comprensión de estas explicaciones se ve igualmente supeditada a lo que se sabe o supone sobre los propósitos y las circunstancias de su expresión, así como la relación particular que existe o que se estima que podría darse entre quien las usa y quien las escucha.
b) Una segunda propiedad que caracteriza a las expresiones indexicales es su capacidad de formular declaraciones inequívocas, sumamente específicas. De tal modo que las descripciones que éstas elaboran aplican en cada ocasión de uso a una sola cosa y a diferentes cosas en diferentes ocasiones.
f) Finalmente, otra propiedad es la especificidad de las expresiones indexicales a partir de las personas, el lugar y el tiempo de su expresión. Se valora que cada expresión individual constituye una palabra y se refiere a una persona, tiempo y lugar específico. No obstante, tal expresión es tan singular que nombra algo que una réplica de la palabra no puede nombrar, aun cuando la réplica sea repetida dentro de un mismo discurso. En este sentido, tanto la denotación como cada uso de las expresiones son relativos (Garfinkel y Sacks, 1970).

La postura de Garfinkel se concentra en la intención metodológica de la práctica conversacional. De manera particular, ha destacado su énfasis en la *for-*

---

[7] Garfinkel y Sacks (1970) ejemplifican tales prácticas a partir del uso de glosas propuesto por I. A. Richards, el cual consiste en utilizar signos de interrogación a modo de corchetes para demarcar elementos de un texto cuya comprensión no está definida aún. Aunque no se emite una decisión inmediata sobre el significado de estos elementos, a medida que se proceda con una lectura o discusión de dicho texto, se podrá revisar su interpretación. Tal práctica describe la glosa de un contexto que de momento no necesita ser especificado, y constituye uno de los métodos para producir entendimiento observable y explicable a partir del lenguaje (*idem*.). Pese a que después de la revisión de los elementos demarcados no necesariamente se expresa el entendimiento al que se llegó, cuando los hablantes emplean alguna de las múl-

mulación en la conversación. Este hecho se refiere a que durante su propio curso, la conversación es observable y auto-explicativa para los miembros (*idem*.).

Dentro de las particularidades del discurso, el dominio del lenguaje natural consistiría entonces, en que en acuerdo con otros, lo que se habla proporciona el material con el cual se interpretará aquello de que se habla. Lo cual implica que la formulación de la conversación es esencialmente un hecho explicable para los miembros que lo realizan, lo observan y pueden dar cuenta de él. Así, se puede decir "en tantas palabras" (*idem*.) lo que ocurre en el transcurso de la conversación, dónde se dice, quién lo dice, e incluso qué se dice o quién lo está diciendo.

Aunado a las reflexiones de Garfinkel y Sacks, Heritage (1984) reconoce que las cualidades indexicales facilitan la delimitación lingüística a la vez que economizan el uso de palabras. Asimismo, señala que la importancia circunstancial de dichas expresiones es la que permite el proceso interpretativo que deviene en que la descripción sea entendida como acción.

De modo que entender el lenguaje equivale a interpretar acciones en relación con sus contextos. No solo el lenguaje es indexical, sino también las otras prácticas. No solo las palabras adquieren sentido en el contexto en que se enuncian, sino también las acciones no lingüísticas. Las acciones y el habla adquieren un significado público y recíproco en campos comunes de práctica**.** Los estudios en etnometodología han demostrado que al perfilar sus acciones los actores no solo se ocupan de la explicabilidad de dichas acciones, sino que también tienen que resolver la explicabilidad de sus propias explicaciones. Lo anterior permite pensar la indexicalidad en términos más amplios, pues como señala Heritage, a partir de la circunstancialidad del leguaje natural el actor determina de manera reflexiva e indexical "cada aspecto del sentido, la aceptabilidad y la motivación de una explicación" (*ibid*.: 177).

La comunicación como interacción

La comunicación es un concepto clave en la etnometodología porque se establece como la fuente de toda relación social y porque la interacción está organizada comunicacionalmente o la comunicación deviene interacción. Desde la etno-

---

tiples prácticas de glosa, indican que "se sabe de lo que se habla de esa manera" (*ibid*.: 343).

metodología el concepto de relación social debe entenderse en términos de los esfuerzos comunicativos de los actores en mundos concretos de prácticas. Estos esfuerzos comunicativos se pueden hacer visibles a partir de inducir incongruencias experimentalmente como veremos más adelante. Por otra parte, para el autor que nos ocupa, la comunicación existe en cualquier interacción que involucre un estímulo-respuesta. Este tipo de interacción bien puede darse entre el actor y una cosa, el actor consigo mismo o entre más de dos actores. Garfinkel reconoce la ubicuidad de esta definición, por lo que propone circunscribirse en su trabajo a *La comunicación social* (2006b [1948]). La comunicación social no involucra la interacción con cosas, se caracteriza por un proceso particular de producción sígnica (*idem.*). Constituye un proceso activo en donde el actor trata con signos para a su vez generar signos a ser tratados por otros y así sucesivamente.

Según el creador de la etnometodología el tiempo, el espacio y la proximidad son elementos relevantes para el "trabajo comunicacional". De acuerdo con Garfinkel (*idem.*), la comunicación implica un marco temporal "secuencial" en el que se desarrollan actos interpretativos recíprocos que depende de un contexto situado de acción. No solo el habla, sino también los movimientos corporales, voluntarios o no, pueden ser interpretados como signos emitidos por el comunicador. No obstante, no todos los movimientos corporales conllevan intencionalidad y su grado de expresión depende en gran medida del espacio que comparten los actores y de que su proximidad sea cara a cara.

Garfinkel (*idem.*) profundiza en su perspectiva de comunicación, con la descripción del *estilo,* las *estrategias* y las *tácticas* como factores que configuran la interacción.

Con el término "estilo comunicativo", denomina la manera particular en que el actor presenta aquello que dice. La efectividad del "estilo comunicativo" se mide proporcionalmente con la eficacia con que se expresa la intencionalidad del actor. El estilo se conforma por los aspectos de expresión de la conducta; es una especie de lenguaje del cuerpo que puede ser leído en el tono de voz, la postura, la gesticulación, los movimientos de las manos y hasta el pulso o la salivación. Garfinkel (*idem.*) propone que mientras mayor sea el grado de formalización de una acción, más regulados estarán los estilos comunicativos empleados por el actor. Con base en las características de su "estilo cognitivo", cada actor situado es capaz de establecer un principio regulador a partir del cual lee los signos del otro. En este punto considérese el siguiente postulado:

> …*A* actúa en torno a *B* como si los signos que *B* le proporciona no fueran dados azarosamente. Cuando decimos que *A* entiende a *B*, queremos decir sólo esto: que *A* detecta un orden en estos signos tanto con respecto a la secuencia como a los significados… (*ibid*.: 184).

La lectura de signos puede concebirse como sigue: *A* le otorga validez a *B* en tanto sus signos concuerden con las expectativas de *A*. El entendimiento que existe entre los actores dentro de la interacción, va más allá de la verdad o la falsedad. De acuerdo con Garfinkel (2006b [1948]), este depende más bien del tratamiento hacia *B* según el cual opera *A*, siempre y cuando exista concordancia entre el tratamiento que hace *B* y las expectativas que *A* tiene de dicho tratamiento.

A partir de este razonamiento, se deduce que es posible identificar el orden de la acción en el intercambio de signos entre *A* y *B*. Igualmente puede distinguirse la medida en que estos progresan. Cuando estos significados son aceptados de tal manera que permiten que el intercambio progrese en función de algún plan específico, entonces se ha conformado una estrategia. En este tenor, las tácticas no son otra cosa que "sub-estrategias que operan en una serie extendida" (Garfinkel, 2006b [1948]: 184).

Las estrategias y las tácticas se pueden entender sencillamente como modos de organización de la comunicación. No obstante, Garfinkel (200b [1948]) propone que este ordenamiento rara vez es tomado en cuenta y por lo general se reflexiona sobre este y otros órdenes de la comunicación solo cuando existe alguna ruptura en la cotidianidad de la interacción.

Conviene considerar que de las múltiples tácticas posibles en la comunicación, algunas tienden a corresponder específicamente a ciertos estilos cognitivos (actores), e incluso, algunas tácticas son características particulares de algunas relaciones sociales. Así, se entiende que el cambio en el estilo cognitivo determina qué tan adecuada es una práctica dada.

Debido a que cada situación e identidad situada (o estilo cognitivo) tiene su propia práctica correspondiente, la comprensión de cómo la conversación y la interacción están organizadas, también proporciona una manera de introducir incongruencias o rupturas para revelar las expectativas. Garfinkel señala que dondequiera que una práctica o táctica es una característica esperada de una práctica situada, si se sustituye por una táctica inesperada, se creará una incongruencia. Estas incongruencias se presentarán como momentos de confusión o

ambigüedad, y pueden ser producidas solo en contra de un contexto de expectativas finamente articuladas (citado en Rawls, 2006: 28).

Los *experimentos de ruptura* constituyen una de las aportaciones más representativas de Garfinkel y por ello, muchas veces se ha llegado a reducir la etnometodología a este tipo de ejercicios (Rawls, 2003). Aunque fueron una herramienta útil en la enseñanza de la etnometodología, según Rawls no se buscaba que estos experimentos conformaran un programa primario de investigación. El objeto de Garfinkel al diseñarlos era volver a sus estudiantes conscientes de las prácticas que conformaban los órdenes locales, y de la necesidad de restituir el orden cuando este era trastocado. Más que una propuesta metodológica en sentido estricto, constituyeron un recurso pedagógico que aún hoy nos sirve para hacer visibles los acuerdos cotidianos tácitos, las normas de interacción y los determinantes contextuales de la acción social (Rawls, 2003). Algunos ejemplos de experimentos de ruptura usados por Garfinkel consistieron en solicitar a sus estudiantes jugar el papel de extraños en sus familias (se crea una incongruencia sustituyendo el trato familiar por un trato cortés y formal propio de los invitados o huéspedes); introducir preguntas insensatas (que pedían clarificar expresiones comunes) dentro de una conversación cotidiana; crear sentido a respuestas incongruentes o información contradictoria (que era suministrada aleatoriamente) para observar los intentos de las personas de "normalización de la información", entre muchos otros (2006 [1964]).

Conclusiones

Como hemos visto, la etnometodología pide al sociólogo esforzarse para mirar las cosas de otra manera, pide focalizar la atención en los detalles de las rutinas prácticas, más que en las creencias o las motivaciones de los actores. La práctica tiene primacía con respecto al lenguaje. Como dice Rawls (2006), Garfinkel privilegia lo material sobre lo ideal, es decir, otorga mayor importancia a lo que puede ser visto, escuchado, realizado, pero siempre en el curso de la acción (no en retrospectiva ni en un modo distinto de atención). La etnometodología busca describir "los detalles concretos, atestiguables de prácticas ejecutables, mientras se desenvuelven, evitando la circularidad de recuentos documentados". Su premisa es que "todas las acciones ordinarias mutuamente inteligibles tienen una estructura observable" (Rawls, 2003: 127).

Desde la arista metodológica podemos decir que la etnometodología no se interesa por el punto de vista del observador (siempre retrospectivo y reflexivo) ni sobre los estados mentales de los actores cuando no se encuentran en el curso de la acción. Desde esta perspectiva, lo importante es que el investigador-observador siga integrado en la acción. En este sentido, siguiendo a Bergmann, podemos decir que el objeto de la etnometodología (las prácticas situadas que generan realidades) se elimina si los eventos sociales son procesados metodológicamente a través de la codificación y la transformación numérica-estadística. Pero también, es importante señalar que tampoco se puede acceder a dichas prácticas simplemente a través de una entrevista, principalmente porque como indicó Garfinkel, estas prácticas son vistas, pero no advertidas ["seen, but unnoticed"].

Los estudios en etnometodología han demostrado que es en función de la aplicación de métodos del sentido común a la sucesión de actividades que toda acción social se vuelve explicable (Heritage, 1984). Del mismo modo, prácticas del sentido común que se dan por sentadas tales como las expectativas de trasfondo y lo "visto pero no notado" son órdenes presupuestos que según los actores existen desde siempre, y por ello constituyen los niveles más profundos del orden moral y factual (Garfinkel, 2006b [1948]; Heritage, 1984).

La etnometodología de Garfinkel tiene actualidad por sus influencias en los estudios sobre la ciencia y la tecnología, así como en los estudios sobre el trabajo y las organizaciones (Garfinkel, 1986), pero también por el desafío que implican sus ideas con respecto a nociones sociológicas básicas como actor, persona, grupo, proyecto, motivaciones, práctica. No solo ha inspirado campos de estudio, sino también ha generado visiones alternativas sobre estos conceptos a partir de considerar que tanto los significados del habla como de las acciones sociales dependen del contexto concreto de acción en que se producen.

Recordemos que para la etnometodología los grupos no son conjuntos de personas que tienen alguna relación de cercanía, parentesco, sino más bien configuraciones de expectativas con respecto a prácticas e identidades situadas. Por otra parte, desde su perspectiva, los actores no actúan por motivos internos, sino más bien en "orden de lograr tal o cual cosa, en orden de decir o hacer algo más, es decir, en aras de un principio de continuidad" (Rawls, 2006: 202). Los conocimientos de sentido común comprenden no solamente significados sobre un objeto determinado, sino también sobre su uso en situaciones sociales específicas, sobre quienes los usan y con qué otros significados están asociados.

Justamente la práctica cultural de dar cuenta de la acción consiste en apelar a significados compartidos que resultan convenientes en una situación específica.

La noción de indexicalidad bajo la influencia de Garfinkel y otros autores relevantes (Wittgenstein) ha tenido mucho eco en las ciencias sociales. Cuando se destaca –con mayor o menor intensidad– el carácter indexical de los significados y las acciones se tiende a comprender que las personas como las normas sociales son flexibles y cambiantes, y sobre todo que los significados son elaborados y compartidos en procesos específicos de interacción social, esto es, en mundos concretos y específicos de acción.

Bibliografía

Arminen, Ilkka (2007). Ethnomethodology and conversation analysis. C. Bryant y D. Peck, eds. *Handbook of the 21st century sociology.* Thousand Oaks, CA: Sage Publications Inc., pp. 8-17. doi: http://dx.doi.org/10.4135/9781412939645.n59

Bergmann, Jörg R. (2004). Harold Garfinkel and Harvey Sacks. Uwe flick, Ernst von Kardorff y Ines Steinke, eds. *A companion to qualitative research.* Londres: Sage, pp. 29-34.

Cejar, Daniel y Nathalie Depraz (2001). De la méthode phénoménologique dans la démarche ethnométhodologique, Garfinkel á la lumiére de Husserl et de Schütz. *L' ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, dirigido por Michel de Fornel, Albert Ogien y Louis Quéré. Paris: La Découverte.

Czyzewski, M. (2003 [1994]). Reflexivity of actors versus reflexivity of accounts. Harold Garfinkel, coordinado por Michael Lynch y Wes Sharrock. Sagevol. I, pp 227-233. [publicado originalmente en *Theory, Culture & Society* 11 (4): 161-168].

Garfinkel, Harold (1986). *Ethnomethodological studies of work*. London: Routledge & K. Paul.

Garfinkel, Harold (2006). *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos Editorial.

— (2006a [1968]). Algunas reglas de toma correcta de decisiones que los jurados respetan. *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos Editorial, pp. 121-133.

— (2006b [1948]). *Seeing sociologically: the routine grounds of social action*. Boulder, Colo: Paradigm Publishers, pp. 99-216.

— (2006c [1968]). *El tránsito y la gestión de logro de estatus sexual en una persona intersexuada*. Parte I. Estudios en etnometodología. Barcelona: Anthropos, pp. 135-209.

— (2006d [1968]). ¿Qué es la etnometodología? *Estudios en etnometodología* 1a. ed. Rubí Barcelona: Anthropos Editorial, pp. 9-45.

— (2006e [1964]). *Dos. Estudios sobre las Bases rutinarias de las actividades cotidianas. Estudios en etnometodología.* Barcelona: Anthropos Editorial, pp. 47-90 [originalmente publicado en *Social Problems,* vol. 11, núm. 3, invierno, pp. 225-250].

— (1968). The origins of the term 'Ethnomethodology'. *Ethnomethodology. Selected readings*, editado por Roy Turner. Penguin Education, 1974, pp. 15-18.

— (1967). Suicide, for all practical purposes. *Ethnomethodology. Selected readings*, editado por Roy Turner. Penguin Education, 1974, pp. 96 -101.

— y Harvey Sacks (1970). *On formal structures of practical actions*. J. C. McKinney y E. A. Tiryakian, eds. *Theoretical sociology: perspectives and developments.* New York: Appleton-Century-Crofts, pp. 337-366.

Heritage, J. (1984). *Garfinkel and ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.

Odien, Ruwen (2001). L'idiot de Garfinkel. *L' ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, dirigido por Michel de Fornel, Albert Ogien y Louis Quéré. Paris: La Découverte, pp. 57-74.

Pérez, Hugo (2006). Presentación de traductor. *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos Editorial, pp. IX-XI.

Rawls, Anne (2003). Harold Garfinkel. *The Blackwell Companion of major contemporary social theorists*, editado por George Ritzer. Blackwell Publishing, pp. 122-153.

— (2006). Respecifying the study of social order –Garfinkel's transition from theoretical conceptualizacion to practices in details. *Seeing sociologically: the routine grounds of social action*. Boulder, Colo: Paradigm Publishers, pp. 1-98.

Wolf, Mauro (1982). *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

[VIII]

Una aproximación al pensamiento de Norbert Elias

▲

*Rosa Vesta López Taylor**

Introducción

Entre historiadores la revisión de la obra de Norbert Elias es pertinente dadas sus amplias referencias empíricas sobre la historia europea del siglo XVI y XVII, así como por su insistencia en una visión analítica e interdisciplinaria del pasado (Burke, 1997; Chartier, 2000). Más delicado les resulta pensar en Elias como un sociólogo que convendría examinar como tal, dado que su nombre no aparece entre los científicos sociales destacados (Ritzer, 1997; Sills, 1968) y sus propuestas teóricas han sido más bien cuestionadas desde su publicación e ignoradas durante años (Quilley y Loyal, 2004: 3; Kilminster, 2000: 8; Galindo, 2000).[1]

Por lo anterior, cuando comencé a trabajar este texto el propósito se limitaba a mostrar los beneficios que la historia como disciplina ha recibido con los estudios y modelos de Elias. Sin embargo, durante la revisión de su obra y la de los autores especializados en la misma, advertí tres asuntos que modificaron dicho

---

* Profesora investigadora del Departamento de Historia. Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: rvesta@hotmail.com

[1] La recepción de su obra ha sido variada (Zabludovsky, 2007: 9), pero su cabal aceptación y comprensión es relativamente reciente, según el contraste entre las primeras y las nuevas revisiones (Becker, 1940; Smith, 2001). Está quien considera que la teoría de la "configuración social" de Elias es tan general que no explica casos particulares, además de que se fundamenta en un limitado cuerpo empírico de referencia (Tucker, 2004: 147), en tanto que otros observan que la marginalidad de la obra de Elias y su enfoque genérico se explican por su condición de judío errante y por su posición alopátrica y metapolítica (Muñoz, 2005: 63-72).

propósito. Uno es el énfasis con que Elias se asumió como sociólogo y no como historiador (Elias, 1995; Van Voss y Van Stolk, 1995: 48; Chartier, 2000). Otro es que sus investigaciones y disertaciones que podríamos catalogar de sociológicas –y que un historiador dificilmente estudia con simpatía–, resultan imprescindibles para aprehender y valorar su trabajo en los archivos y en la interpretación historiográfica. Un tercer asunto es la cada vez más notable recuperación de su reflexión sociológica y de su programa de investigación para abordar fenómenos sociales actuales (Loyal y Quilley, 2004; Smith, 2001; Iterson, Masternbroek, Newton y Smith, 2002).

El objetivo del texto es, entonces, una aproximación al pensamiento de Norbert Elias examinando cómo sus conceptos y propuestas teóricas se gestaron a partir de una observación crítica a la sociología de su tiempo, y de cómo ellos han sido retomados y reelaborados por una generación de científicos sociales que los encuentran útiles para sus indagaciones. Sin pretender valorar críticamente la contribución de Elias al conocimiento sociológico ni de sostener su relevancia en este campo, insistiré en que la consideración de su trabajo desde su pretensión de obra sociológica es indispensable (aún entre historiadores) para su mejor comprensión.

El trabajo se organiza en cinco partes: se inicia con la observación de que la reflexión sociológica es el hilo conductor de su obra y que ella le permitió desprenderse del pensamiento filosófico de su época; en dos partes más se precisa el sentido y relevancia de sus principales propuestas teóricas (sociología procesual y sociología figuracional). Finalmente se describen los problemas sociológicos de actualidad que son estudiados usando sus propuestas.

La sociología como trama de una obra fragmentada y dispersa

Hay autores para los que conocer algunos datos biográficos no es un ejercicio estéril, sino que permite comprender en cierta medida su pensamiento. Creo que es el caso de Norbert Elias, por lo que servirá indicar algunos de ellos. Nacido en Breslau, antigua ciudad medieval germana, en 1897, ahí siguió cursos de medicina, química, historia del arte y se doctoró en filosofía y psicología. A partir de 1925 estudió sociología en Heidelberg y fue alumno de Alfred We-

ber y Karl Mannheim; posteriormente entabló relación con miembros de la "escuela de Frankfurt" y amplió su conocimiento de las tesis marxistas y freudianas (Van Voss y Van Stolk, 1995: 39, 73-77; Galindo, 2002; Quilley y Loyal, 1984: 3 y 4). Por su trabajo en una empresa acerera se interesó en la economía y la teoría de los juegos (Van Voss y Van Stolk, 1995: 40-42; Elias, 1999a). Como asistente académico de Mannheim y para sobrevivir en Inglaterra como judío exiliado alemán durante la segunda guerra mundial, se comprometió a escribir un libro, lo que le llevó a emprender investigaciones de corte histórico y a recabar datos empíricos sobre la historia europea del siglo XVI y XVII.[2] No obstante, como veremos posteriormente, la constante pretensión de Elias fue la de contribuir al conocimiento sociológico, comenzando por cuestionar una visión estática de la sociedad y conceptos dicotómicos o dualistas hasta conformar una "teoría central" en torno a los procesos civilizatorios (Elias, 1995: 119; Smith, 2001: viii).[3]

La variedad y dispersión características de la formación académica de Elias también se observa en los temas de sus investigaciones a lo largo de casi 60 años. Además de su obra magna *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1939), traducido y difundido tardíamente debido a la guerra, elaboró libros y escritos que sugieren en primera instancia poca vinculación entre sí. Por ejemplo, de él tenemos por igual una "teoría del símbolo" como una interpretación de la vida de Mozart (Elias, 1998, 2000). Con cierta lógica podríamos distinguir, por un lado, sus textos de corte histórico: *La sociedad cortesana* (1982), *La soledad de los moribundos* (1989) y

---

2 La elaboración de su obra magna *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* se dio bajo el deseo de Elias de "producir algo relativamente importante" pero también en un contexto muy específico: él tenía el compromiso de hacer un libro y sus materiales se limitaban a los ubicados en el Museo Británico; además, estaba interesado en comparar el comportamiento de ingleses y alemanes, así como en comprender el proceso histórico de Alemania hasta el arribo del nacionalsocialismo al poder (Van Voss y Van Stolk, 1995: 55-73, 80).

3 Se ha cuestionado la idea de que Elias pretendiera una teoría universal sobre el proceso civilizatorio (Quilley y Loyal, 1984); a cambio se valora su intención de trabajar en una "síntesis" de conocimiento previo que permitiera, entre otros, una revisión de la epistemología sociológica de su tiempo (Kilminster, 2007: 10 y 65).

Los alemanes (1999b) y, por otro, tratados más teóricos: *Sociología fundamental* (1970), *La sociedad de los individuos* (1987), *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento* (iniciado en 1956), *Sobre el tiempo* (1984).[4] Sin embargo, esta distinción velaría parte de sus propuestas, que fue la de crear un conocimiento que permitiera una comprensión sintética de conocimientos previos y venidos de distintas fuentes (psicología, historia, medicina, economía), y que también impulsara la conformación de una teoría general. Elias concibió su aportación como parte de esa elaboración teórica que daría autonomía relativa a la sociología y consolidaría lo que defendió como el objetivo primordial de la investigación sociológica: el análisis de las transformaciones de largo plazo en las relaciones de interdependencia entre los individuos y los grupos (Quilley y Loyal, 2004: 1-3).

Si bien sus trabajos han influido en estudios que se reconocen de corte histórico (Goudsblom, 1995; Mennel, 2007), él tuvo claro que "lo que realmente deseaba era rasgar el velo de las mitologías que cubren la imagen de nuestra sociedad", y que era la sociología el instrumento ideal para "cazar los mitos" construidos sobre la misma (Van Voss y Van Stolk, 1995: 47 y 51; Elias, 1999a). Aún a los 88 años de edad se jactaba de no ser un historiador y de gozar de esa ventaja pues, según sus declaraciones, ellos seguían

> trabajando dentro de un recorte cronológico rígido que crea discontinuidades arbitrarias […] pero el sociólogo, que no está encerrado en las periodizaciones clásicas, puede desarrollar una comprensión sintética de un grado más alto (Chartier, 2000: 292 y 293).

No obstante, desde la elaboración de *El proceso de la civilización,* Elias reco-

[4] Es difícil establecer cuándo Elias generaba o concluía una línea de estudio ya que las fechas de publicación de sus libros no son precisas (textos traducidos al alemán, francés, inglés, holandés y español o con diversos títulos) y porque algunos de sus libros fueron armados por los editores a partir de sus escritos (Kilminster, 2000); también porque su autor, un incansable *sintetizador* (*zynthesizer*) de conocimiento (*ibid*.: 14-18), continuaba reelaborándolos aún durante su traducción (ver nota de M. Schröter en Elias, 1990b, 1998).

noció que para sus pretensiones teóricas, basadas en la relevancia de los procesos (*sociología procesual*) era indispensable mirar al pasado y hacer trabajo de historiador:

> Lo que me interesaba no era construir una teoría general de la civilización en el aire para comprobar después si se acomodaba a los hechos, sino que mi primera tarea me parecía ser recuperar la perspectiva perdida del proceso y del cambio real de comportamiento humano en un ámbito delimitado, tratar de encontrar luego las razones de sus causas y reunir, finalmente, todos los puntos de vista teóricos que pudieran extraerse por este procedimiento" (Elias, 1994c: 51 y 52).

También en su trabajo sobre Mozart (Elias, 1998; Chartier, 2000: 57 y 58) mostró su convicción de que la evidencia empírica en el tiempo largo es pertinente para explicar un problema sociológico como el que trata, por ejemplo, los mecanismos por los que un individuo se ve dramáticamente limitado por las redes de interdependencia en que se encuentra inserto.[5] Porque para Elias:

> Lo que no puede decidirse de un modo exclusivamente teórico o especulativo es si los cambios de los hábitos psíquicos que pueden observarse en el curso de la historia occidental tienen un orden o una dirección determinada; lo único que puede darnos una idea correcta de esto es el examen de material empírico-histórico (1994c: 48).

La proposición constante por parte de Elias de una perspectiva interdisciplinar en el estudio de la sociedad fue asumida en sus investigaciones sin que ella se redujera a la suma de observaciones venidas de distintas especialidades. Dicha perspectiva exigió, como veremos en los siguientes apartados, el tenaz desarrollo de nuevas categorías e instrumentos analíticos a lo largo de más de 40 años.

---

5 En otros términos, se trataría de las consecuencias no intencionales de la acción, abordadas ya bajo otros conceptos (Providencia, fuerzas sociales, causalidad inmanente). Desde el planteamiento de Elias, "las figuraciones sociales vendrían a generar consecuencias no intencionales de las acciones humanas, otorgándoles un orden" (Gaspar, 2003: 147).

Por una sociología de los procesos de larga duración (sociología procesual)

Con *El proceso de la civilización* (1939) Elias no pretendió una teoría del cambio social[6] y ambicionó mucho más que una historia de los buenos modales en la Europa de los siglos XVI y XVII (Quilley y Loyal, 2004: 10 y 12). Recurriendo a la investigación histórica buscó fundamentar la crítica a las contraposiciones dualistas como individuo/sociedad, naturaleza/cultura, cuerpo/mente, racional/irracional, propias de la sociología de su tiempo (Zabludovsky, 2007; Elias, 1990b). De igual modo, centrado en el pasado europeo, su estudio fortaleció la propuesta de que los fenómenos sociales debían analizarse como procesos en un tiempo largo, atendiendo principalmente las interdependencias entre grupos y las tensiones generadas en un entramado social que lo llevaban continuamente a otro distinto (Elias, 1994c: 451).

Exageradamente simplificado, el argumento que Elias expuso en *El proceso de la civilización* es que la competencia social estimula diferentes funciones sociales y con ello mayor interdependencia entre los individuos y los grupos (*ibid.*: 449-451); las relaciones de interdependencia fueron el centro de atención ya que, desde esta perspectiva, su dinámica explicaría un continuo cambio en el comportamiento y la sensibilidad de los individuos y los grupos (más estable, menos violento), así como la consolidación de un orden externo a ellos (*ibid.:* 450-451).

La investigación en cuestión narra el lento y accidentado proceso mediante el cual se interiorizó el domino de las emociones/los instintos y la contención de los afectos (traducido como *autocoacción*) alterando con ello el comportamiento individual y social; también considera la creación de las instituciones para el monopolio de los ingresos y de la violencia física (la *coacción*) encargadas de asegurar la paz y de favorecer el progreso de dicha *autocoacción* (*ibid.:* 443-445). Lo anterior, que él analizó como fenómenos del "proceso

6 Algunos insertan su teoría entre las de "cambio social" (Burke, 1997: 173) en tanto que para Elias referirlo era sostener erróneamente que existía un estado de reposo o de equilibrio (Elias, 1994c: 18); vale añadir que tampoco creía en una evolución social en un sentido de progreso (*ibid.*: 19); consideraba el proceso de "descivilización", aunque el mismo merece una discusión expuesta más adelante.

civilizatorio",[7] fue concebido con base en evidencias empíricas de un periodo de la historia europea, pero también lo contempló como una tendencia (con variados grados de diferenciación e integración) en otros territorios, épocas y entramados sociales (Elias, 1994c: 464-465; Kilminster, 2007: 72). Con ello, Elias abrió la posibilidad de referir un proceso más complejo que incluye formas más refinadas de coacción y autocoacción, apreciadas también como elementos de prestigio y distinción (1994c: 471).

No es posible detallar las disertaciones en torno a todas las evidencias históricas y a sus comparaciones (en Francia, Inglaterra y Alemania), ni siquiera las referentes al proceso de acortesanamiento de los guerreros que estimuló el comercio y la urbanización creando más recursos para el monopolio de la violencia (Clarck, 2008: 279). Sin embargo, para nuestro objetivo es menester mencionar dos propuestas teóricas que Elias ofreció en 1939 y que hoy están siendo retomadas para algunas investigaciones o para contrastarse con las tesis de otros sociólogos, como las de Max Weber (Loyal y Quilley, 2004: 243-280), Zygmunt Bauman (Zabludovsky, 2005), Talcott Parsons (Galindo, 2002) o Pierre Bourdieu (Heinich, 1999; Smith, 2001).

1. Se indica que, a la par del cambio en el comportamiento social e individual, el proceso civilizatorio implicaría una transformación en la forma de percibirse y percibir a los demás, lo que supondría que los individuos estarían en constante observación y vigilancia del otro, como de sí mismos (Elias, 1994c: 484-487). Esto sería parte de un proceso que Elias llamó de *psicologización* y que lo relacionó con el desarrollo de intrigas en la corte,[8] pero también

[7] La discusión entre "cultura" y "civilización" fue álgida durante el periodo de entreguerras pero no precisamente en la contraposición entre "civilizado" y "bárbaro", sino en la amenaza que representaba "la civilización" (un mundo tendiente a la racionalidad, materialista y universal) ante "la cultura espiritual" de los pueblos que valoraban la libertad interior del individuo (Kuper, 2001: 48-53). En la sociogénesis de los conceptos Elias encuentra que el de "cultura" tenía un carácter diferenciador (Elias, 1994c: 58), y que fue importante en Alemania durante el impulso anticivilizatorio de la época hitleriana (Elias, 1999b: 7-9).

[8] Al respecto se precisa que para Elias "la imagen que el individuo tiene del individuo se hace más matizada, mas libre de emociones momentáneas, se psicologiza" (1994c: 484 y 485).

con el interés creciente por desarrollar un conocimiento de la psicología humana y la *racionalización* de toda acción y suceso. Así, bajo dicho argumento, el pensamiento racional no sería creado por grandes genios sino que estaría en estrecha relación con los cambios dados en el comportamiento y la conciencia de ellos (*ibid.:* 498).

2. La otra tesis explorada por investigaciones sociológicas recientes es la que sostiene que la transformación psíquica que se presenta en el "proceso civilizatorio" estaría sustentada en la intensificación de los sentimientos de *vergüenza* y de *desagrado*. La observación del aumento de la *autocoacción* y la contención de los instintos ante el temor al ridículo y a la desaprobación de los demás ha llevado, por una parte, a sostener que el "proceso civilizatorio" estaría fundado en una exacerbación del miedo humano (Béjar, 1991), pero por otra parte ha generado, como veremos más adelante, fructíferos análisis sobre el poder y el dominio dentro de distintas figuraciones sociales.

Las anteriores propuestas de Elias lograron un eco en las pesquisas de sus discípulos y más recientemente se discuten en proyectos de investigación diseminados cuando menos en universidades americanas, europeas y asiáticas (Loyal y Quilley, 2004). También han sido retomadas en estudios sobre las organizaciones, la educación y sobre fenómenos como el racismo, discriminación de género y terrorismo, entre otros (Iterson *et al.*, 2002; Bourdieu, 2005; *Human Figurations*, 2014).

Por una sociología figuracional

Elias estaba convencido de que la investigación sociológica no podría avanzar con el uso de concepciones dualistas y de que era necesario replantear sus bases espistemológicas. Por ello, se propuso analizar los fenómenos sociales e individuales bajo la perspectiva de *procesos* y de *figuraciones* (Elias, 1982, 1990a; Burkitt, 1993; Smith, 2001). Esta última categoría resume su intento por superar la visión dualista de individuo/sociedad de la que se deriva un problema irresoluble, a saber, el de conocer hasta qué grado es la estructura social la que determina a los individuos, o son ellos y sus intenciones los que difuminan la fuerza de la sociedad que le impone patrones de ser y comportarse (Capdevielle, 2012: 3-5).

Si bien *figuraciones* implicó un lento proceso de elaboración,[9] Elias tenía claro que la sociología debía tratar de personas y no de entes abstractos abordados como "sistema social" o "acción social" (Kilminster, 2007: 2, Lolay y Quilley, 2004: 5); para ello era menester concebir al hombre "como proceso inmerso en una red de interrelaciones": con otros hombres, con el Estado, la naturaleza y consigo mismo (Capdevielle, 2012: 6).

Simplificando, *figuración* refiere una red compleja de interdependencia social generada entre los individuos, una que los presiona a comportarse de manera prevista y a cumplir una función (Newton y Smith, 2002). Dicha categoría plantea que "las propiedades de diferentes unidades de observación no descansan sobre el número de las partes, variables, factores o condiciones interactivas sino también […] sobre la forma en que están organizados e integrados" (Elias, 1990b: 36). *Figuración* prevee un análisis de distintas dimensiones (o niveles de observación sobre comportamiento, experiencias, pensamientos y sentimientos) y mediante ella Elias profundizó su conocimiento sobre las relaciones establecidas en las cortes europeas *(La sociedad cortesana, Mozart. Sociología de un genio)*, pero también abordó el estudio de fenómenos sociales del siglo XX, como el antisemitismo; la pugna entre individuos asentados en un lugar antes que otros de su misma condición; el conflicto social a través de la literatura y las funciones sociales del deporte, entre otros (Elias, 2003, 1999b, 1994b; Elias y Dunning, 1966).

En términos generales, con *figuración* como instrumento analítico, Elias hizo aportaciones al estudio de dos problemas que atañen a la sociología y que conviene comentar en este texto: la dinámica de las relaciones de poder y el refinamiento de la violencia social. Distante del esquema marxista (que tiende a reducir las relaciones entre los hombres al antagonismo entre clases sociales) en la *figuración* el poder no se concibe como propiedad de una de las partes involucradas, ni como amuleto o sustancia que se arrebate, sino efecto de determinadas relaciones sociales, "una peculiaridad estructural" de las mismas (Capdevielle, 2012: 11).

---

[9] El concepto de *figuration* (figuración) aparece traducido al español como *configuration* (configuración) en la primera edición de *La sociedad cortesana* y es definido como "grupos en movimiento" (Elias, 1982). Anteriormente, el concepto había sido trabajado por Elias bajo el término de *system* (sistema) en 1956 (1990b: 36, nota del editor M. Schröter), lo que sugiere la intensa reelaboración del mismo.

Desde los años treinta, Elias se abocó a estudiar el proceso mediante el cual el uso de la fuerza física fue cediendo terreno a formas más sofisticadas de *coacción* y *autocoacción*, así como a señalar "el carácter polifónico" de las fuentes de poder (como la distinción y la etiqueta) y el alto grado de tolerancia entre la nobleza, el rey y la naciente burguesía a cambio de mantener una dinámica social en que la que se concebían, finalmente, beneficiados (1994c: 480-481).[10]

Otro tipo de interdependencias y de ejercicio del poder fueron analizadas posteriormente (Elias, 1956) en un asunto de discriminación entre obreros ingleses del siglo XX. Elias encontró que ella no se basaba en diferencias económicas, de raza, nacionalidad o de status sino en la condición de que unos se habían *establecido* en el pueblo en que vivían antes que otros, los *forasteros*; el hecho permitía a los primeros estigmatizar a los segundos como gente indisciplinada, transgresora de leyes y no limpios (2003: 230). Para entonces resultó interesante la observación de que los *forasteros* eran tolerados en tanto los estigmas eran asimilados e interiorizados por ellos, pero que al momento de rechazar la humillación y fortalecer el "nosotros", los conflictos sociales se agudizaban.[11]

Si bien el modelo de *figuración* no es del todo claro y se le señalan problemas –como el de hacerla depender de diferenciales de poder que estarían marcadas por la propia relación social (Gaspar, 2003: 147)– sociólogos de distintas latitudes siguen recurriendo a él para sus investigaciones (Bourdieu, 2005: 119-121; Iterson *et al.*, 2002).

Por una sociología postfilosófica y humanista

Por la importancia otorgada a las pretensiones teóricas de Norbert Elias (Burke, 1997; Kuper, 2001) podemos suponer que él encontró en la sociología el campo idóneo y lícito para desarrollarlas. Pero en sus estudios sobre la teoría del

---

[10] Este modelo elesiano se elogia en el ámbito académico, aunque es menester mencionar una reciente atención a las propuestas de Parsons y su valoración del pacto social (Hobbes), la moral y las normas (y no exclusivamente el miedo) en establecemiento del control y el orden social (Galindo, 2002).

[11] Un análisis similar, pero con relación a los judíos alemanes (que "eran parte de la corriente cultural y el destino político y social de la mayoría estigmatizadora") es referida por Elias al final de su vida (1995: 147-155).

conocimiento es evidente que lo que Elias privilegiaba de la reflexión sociológica era la de ser un campo insuperable para la generación de conocimiento científico sobre el género humano, una reflexión que ofrece al investigador un tipo de conciencia indispensable para marcar distancia o desapego (*detachment*) respecto a su posición ideológica y personal que pudiera tener, al tiempo de hacerla explícita (Elias, 1990b, Kilminster, 2004).[12]

Estas observaciones sugieren que además de intentar reformular la sociología de su tiempo, nuestro autor la proponía como el medio idóneo para desprenderse de otro tipo de reflexiones estériles de las cuales él mismo había sido afectado. Elias se había doctorado en filosofía en un ambiente en que predominaba el pensamiento clásico alemán y en el que difícilmente se aceptaba la crítica a las nociones neokantianas, al racionalismo y la historiografía convencional (Kilminster, 2007: 19-21). Si bien sus estudios de medicina y de historia le permitieron cuestionar la noción kantiana de sujeto y la idea de conocimiento puro, fueron sus estudios de sociología, así como el contacto con marxistas y freudianos, los que le permitieron abandonar la filosofía y poner acento en el mundo real.[13] De ahí la propuesta de Richard Kilminster de que una de las claves para entender la naturaleza, importancia y significación de la sociología de Elias es captar su carácter post-filosófico (2007: xii y 65).

Otra clave para comprender su sociología es su reciente caracterización de *sociología humana* (Loyal y Quilley, 2004). Si bien no es posible desarrollar este aspecto aquí, conviene hacer algunas apreciaciones al respecto y en relación con las nuevas investigaciones inspiradas en la obra de Elias. En términos generales,

---

12 Para Elias, el científico social no puede abstraerse de los asuntos políticos y sociales de su grupo y época, por lo que es necesario que reconozca su compromiso y lo resuelva (1990b: 28). Testigo de la situación vivida por sus maestros (A. Weber y K. Mannheim) en el albor de la guerra, y de su propia condición de víctima del antisemitismo alemán, parece haber encontrado en la sociología (mas que en el psicoanálisis) un espacio de análisis reparador (Elias, 1994a, 1995).

13 Con K. Mannheim coincidía en que el conocimiento humano está limitado a la existencia social (Kilminster, 2007: 50), pero consideraba que la posibilidad de generar conocimiento "distanciado" estaba supeditado a los patrones sociales de "distanciamiento" por lo que también concebía sus aportaciones teóricas como acotadas y superables (Elias, 1990b: 13).

se encuentra la propuesta humanista de Elias al centrar el análisis sociológico en las interdependencias entre grupos e individuos y no a partir de entes abstractos que, en otro tipo de estudios, tomaron gran relevancia. Si bien se ha subrayado un estilo oscuro de Elias al adjetivar sustantivos (deporte/deportivizar) esto podría verse en concordancia con su preocupación por concebir los objetos en relación con la acción humana.[14]

Un elemento para sostener que Elias estaba en pos de una sociología humana es su interés por romper la dicotomía sujeto/naturaleza bajo la cual el género humano se concibe supeditado a las fuerzas de la naturaleza. Elias consideró el proceso de socialización como indisociable de la transformación biológica de los individuos (como un proceso neurobiológico reconocido como "la segunda naturaleza") (Loyal y Steven, 2004: 16-42). Con ello, además de bosquejar un argumento para pensar en una sociología humana, se apunta a la afirmación de que la capacidad del hombre para generar un conocimiento distanciado "conlleva transformaciones específicas en las relaciones humanas" haciendo más amplia y densa la red de las interdependencias (Elias, 1990b: 20-25). De esta manera, Elias abriría la posibilidad de un destino de la humanidad pendiente de ella misma.

Investigaciones inspiradas en Elias

Sin pretender ofrecer una lista o reseña de recientes estudios elaborados a partir de las propuestas de Elias, en este último apartado quisiera exponer por qué me parece que la obra de este sociólogo/historiador ha sido más comprendida y secundada por otros de lo que él mismo aceptó al final de su vida (Van Voss y Van Stolk, 1995: 49).

Además de los ya conocidos estudios de sus fieles discípulos (S. Mennell, J. Goudsblom, J. Fletcher, entre otros) que abordaron la alimentación, el fuego o la violencia desde una perspectiva procesual, habría que mencionar la propagación de sus ideas hacia temas de gran actualidad y que ocupan en buena medida la atención de los sociólogos. Me refiero, por ejemplo, a asuntos relacionados con el terrorismo, las disputas de género, el racismo, la coacción y autocoacción

---

[14] Lo anterior en relación con las nuevas tendencias historiográficas en las que se privilegia el estudio de las prácticas en torno a los objetos más que de estos últimos (v gr. La historia de la lectura en lugar de la historia del libro).

en los procesos educativos, los procesos de globalización, los estudios sobre organizaciones, entre otros.

Pese a la importancia de ampliar todos estos temas en correspondencia con el tipo de conocimiento sociológico que Elias pretendía desarrollar (figuracional, procesual, humano), me limitaré a destacar tres secciones temáticas que me parecen especialmente atractivas para un trabajo interdisciplinar y probablemente internacional:[15] una de ellas tiene que ver con la génesis y desarrollo del conocimiento científico, otra sobre el estudio de las organizaciones y, finalmente, las temáticas de corte histórico o ligadas a la recuperación de evidencias documentales del pasado.

1. Estudios centrados en la formación y la trayectoria académica de Norbert Elias están motivando a la vez un examen profundo de la creación y el desarrollo del conocimiento social y de los elementos que pudieron orientarlo en uno u otro sentido. La larga trayectoria intelectual de Elias y su condición de académico errante que lo llevó a diferentes ámbitos y paises ofrecen un rico cuerpo de datos y reflexiones para pretender algo más que una simple historia de la filosofía o de la sociología o del trabajo en archivos históricos europeos. Como bien lo muestran los proyectos de investigación de Richard Kilminster (que analiza la transición de la reflexión filosófica a la sociológica) la evolución del pensamiento de Elias puede convertirse en un fructífero hilo conductor de este tipo de estudios (Kilminster, 2007). Algo similar puede decirse de la reflexión emprendida por Dennis Smith (2001) quien intenta una comparación de la sociología de Norbert Elias con el pensamiento sociológico de Arendt, Parsons, Bauman o Foucault.

2. En sus estudios sobre el orígen de la profesión naval en Inglaterra (1950), Elias abordó de manera temprana el análisis de las tensiones generadas por la diferenciación y estratificación social entre dos tipos de hombres reclutados: los marinos profesionales y los caballeros militares. Después, en 1956, con sus reflexiones sobre las tensiones generadas por las luchas simbólicas entre obreros de una misma condición que se habían distinguido como los *establecidos* y

[15] Llama la atención que los modelos de Elias, elaborados a partir de contextos europeos y tan ampliamente criticados por este hecho cuando su pretensión era la de contribuir a una teoría general, estén siendo paradigma de análisis sociales en latitudes muy distintas (China, América del Norte, Sudamérica, India) (Iterson *et al.,* 2002).

los *forasteros*, Elias ofreció una fructífera perspectiva para abordar la complejidad de la interdependencia entre miembros de una *figuración* determinada (Elias, 1956). En estudios como el de *La sociedad cortesana* (1982) ahondó sobre el uso de la etiqueta y la ritualización como elementos de distinción y de poder. Presumiblemente estas investigaciones fueron bien meditadas por un grupo de sociólogos que desde la plataforma de los *Estudios de las organizaciones* mostraron la pertinencia de sus ideas para la sociología interesada en explicar los comportamientos individuales o de grupo en las organizaciones modernas; las funciones de la degradación y la humillación, el rumor, el elogio y el reproche en la lucha por el poder; las paradojas entre libertad y control dentro de las organizaciones, entre otros (Iterson *et al.,* 2002). En general, parece que dichos estudios consideran que las contiendas directas dentro de las *figuraciones* van cediendo terreno al enfrentamiento entre las representaciones (Chartier, 2005: 35) y de que los procesos sociales generan dinámicas emergentes que no corresponden a la simple suma de acciones o decisiones individuales (Quilley y Loyal, 2004: 13).

Por otro lado, pero en relación con este tipo de investigaciones, tenemos la reciente revaloración de un recurso teórico-metodológico utilizado por Elias: la teoría de los juegos, según la cual la acción de los individuos que participan de una relación de juego (en este caso en una *figuración* dada) estaría influenciada por situaciones que alertan la anticipación recíproca, la previsión y la planificación, consiguiendo con ello la regulación de sus interdependencias y una satisfacción que atenúa la necesidad de recurrir al uso de la violencia (Quilley y Loyal, 2004: 13).

3. Otro tipo de estudios que podemos reconocer dentro de la matriz de influencias de su obra están los de corte histórico, que explican distintos procesos figuracionales que se pusieron en marcha a la par de la formación de los Estados nacionales y de los individuos. Al igual que el modelo que elaboró Elias, generalmente dichas exposiciones prestan atención a los procesos de pacificación mediante la *autocoacción* social o con el monopolio de la violencia por parte de las instituciones estatales. No obstante, y en contraste con lo que Elias pudo ofrecer en su momento, ya se cuenta con un rico marco de discusión sobre los procesos civilizatorios en relación con los descivilizatorios y con una historia de la violencia más compleja y precisa para un análisis adecuado. En ese sentido, se ha llamado la atención sobre la necesidad de explorar y teorizar las distintas

formas que adquiere la violencia humana (la violencia esporádica, la reivindicatoria, la que responde a la venganza y tendría elementos de cierta racionalidad) (Carroll, 2006). Además, se alerta a fin de superar la tesis freudiana según la cual existiría una agresividad humana contenida que se desata ante la falta de controles sociales; a cambio, se medita sobre el hecho de que la violencia siempre es una construcción social y de que habremos de avocarnos a precisar como se constitiuyen distintos tipos de violencia (Collins, 2008: 29 y 469).

La urgencia de continuar con las investigaciones que privilegian el análisis procesual es, entre otras que ella señala, lo que le faltó desarrollar a Elias en sus respectivos proyectos o lo que es necesario analizar para abordar contextos distintos bajo los modelos que diseñó. Este es el caso, por ejemplo, del estudio de S. Mennel sobre el proceso de la civilización en Norteamérica en el que se muestra que la estratificación y diferenciación en las relaciones de interdependencia de la *figuración* fueron notablemente distintas a la que se establecieron en las cortes europeas (Mennel, 2007). También en un tipo de *figuración* en la que el peso de la religión, de la ley y de un Estado ligado al comercio y al desarrollo urbano ofrecen muchos elementos novedosos de análisis (Clark, 2008).

Consideración final

Las propuestas que se resumen en este texto gozan hoy día de un inusitado seguimiento por parte de académicos de distintas disciplinas e interesados en diversos temas de corte histórico, sociológico o político. La revaloración de sus tesis pareciera deberse a sus argumentos lógicos, pero se insiste en que su obra resulta atractiva porque induce a reflexionar sobre el uso de categorías o supuestos que generalmente no cuestionamos (Kilminster, 2000).

Otro impacto sobre la consulta y aceptación de sus tesis parece venir de los propios trabajos de difusión de su obra, que fue conocida en Alemania, Inglaterra, Francia y Holanda. Aparte, y por iniciativa de Norbert Elias, desde 1983 se constituyó una fundación con su nombre encargada de generar y difundir la investigación social relacionada con su obra. En torno a ella comenzó a ofrecerse una revista en línea *Human Figurations,* un boletín de divulgacion *Figurations*, y se impulsó la creación de una red de investigadores y de premios-becas para los sociólogos más destacados. También, junto con una serie de congresos para conmemorar 20 años de la muerte del autor (1990),

se llevó a cabo un proyecto editorial que publicó la obra completa de Elias en alemán y después en inglés.[16] Por otra parte, países latinoamericanos (Argentina, México, Colombia, Chile, Venezuela, entre otros) suelen organizar cada año encuentros y congresos en torno a la obra de Elias, estimulando la investigación histórica con atención en los procesos civilizatorios y descivilizatorios en América.

No obstante la relevancia que parece tener la generación y difusión del conocimiento elaborado bajo su perspectiva, no es claro el nivel de contribución académica dentro del contexto de la discusión historiográfica y sociológica. Resulta pertinente depurar tesis que se argumentan de manera insuficiente, así como traducir obras que interpretan acertadamente las propuestas de Elias (Loyal y Quilley, 2004; Iterson *et al.*). También se sugiere homogenizar la calidad de la investigación generada bajo su inspiración y que se presenta en distintos foros, así como revisar la utilidad de las mismas cuando ellas quedan circunscritas a procesos de corto plazo o en monografías cuya trascendencia no es clara. Se sugiere también leer la obra de Elias a la par que la de otros sociólogos de su tiempo, buscando una mayor profundidad del análisis y no la simple oposición como si se tratara de antagónicos (Galindo, 2002: 199).

Sin embargo, lo que resulta tal vez un reto mayor para los interesados en la obra de Elias es la de ampliar los canales de comunicación y discusión entre investigadores que desde distintas disciplinas están interesados en revisar críticamente sus planteamientos. En ese sentido se ha elaborado este texto que insiste, mediante un balance general, que para la comprensión cabal de la obra de Elias es menester concebirla con sus pretensiones de obra sociológica.

---

[16] La obra completa en inglés fue publicada por la editorial de University College Dublin Press, en 18 volúmenes, en mayo de 2014.

Bibliografía

Adam, Barbara (1994). Time: an essay by Norbert Elias. *The British Journal of Sociology* 1(45): 144. Consultado el 02 de septiembre de 2010 en: www.jstor.org/stable/591532.

Béjar, H. (1991). La sociología de Norbert Elias: las cadenas del miedo. *Reis,* 56: 61-82.

Becker, Howard (1940). Book reviews: Elias: Über den prozess der zivilisation. *American Historical Review,* 1(46): 89-91. Consultado el 02 de septiembre de 2010 en: jstor.org/stable/1839793.

Bourdieu, Pierre (2005). *Capital cultural, escuela y espacio social.* México: Siglo xxi.

Burke, Peter (1997). *Historia y teoría social.* México: Instituto Mora.

Burkitt, Ian (1993). Book reviews: Elias: the society of individuals. *The British Journal of Sociology,* 2(44): 364-366. Consultado el 02 de septiembre de 2010 en: www.jstor.org/stable/591248.

Capdevielle, Julieta (2012). La sociología figuracional de Norbert Elias y el estructuralismo genético de Pierre Bourdieu: encuentros y desencuentros. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales,* 52: 1-22.

Chartier, Roger (2000). *El juego de las reglas: lecturas.* México: Fondo de Cultura Económica.

— (2005). *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito.* México: Universidad Iberoamericana.

Clark, Peter (2008). Review article: pacifying innovations and America's corporate colonizing: The Elias-Mennell civilizing thesis. *Prometheus,* 3(26): 277-290.

Carroll, Stuart (2006). *Blood and violence in early modern France.* Oxford: Oxford University Press.

Collins, Randal (2008). *Violencia: a micro-sociologial theory*. Princeton University Press.

Elias, Norbert (1950). Studies in the genesis of the naval profession. *The British Journal of Sociology,* 4(1): 291-309. Consultado el 02 de septiembre de 2010 en: www.jstor.org/stable/586890.

— (1956). Problems of involvement and detachment. *The British Journal of Sociology,* 3(7): 226-252. Consultado el 02 de septiembre de 2010 en: www.jstor.org/stable/587994.

— (1978). On transformations of aggressiveness. *Theory and Society,* 2(5): 229-242. Consultado el 02 de septiembre de 2010 en: www.jstor.org/stable/656698.

— (1982). *La sociedad cortesana.* México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Guillermo Hirata. Trabajo original publicado en 1969.

— (1988). *Humana conditio: consideraciones en torno a la evolución de la humanidad.* Barcelona: Península. Traducción de Pilar Giralt Gorina. Barcelona: Península. Conferencia en alemán en 1985.

— (1989). *La soledad de los moribundos.* México: Fondo de Cultura Económica. 2a. ed. Traducción de Carlos Martín. Trabajo original publicado en 1982.

— (1990a). *La sociedad de los individuos.* Barcelona: Península. Trabajo original publicado en 1987.

— (1990b). *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento.* Edición de Michael Schöter. Traducción de J. A. Alemany. Barcelona: Península. Trabajo original publicado en 1983.

— (1994a). Civilización y violencia. Monográfico sobre Norbert Elias. *Reis*, 65: 141-151. Trabajo original publicado en 1981. Consultado el 02 de septiembre de 2010 en: www.jstor.org/stable/40183672.

— (1994b). El destino de la lírica alemana del barroco. Entre la tradición cortesana y la tradición burguesa. *Reis,* 65: 153-171. Trabajo original publicado en 1987. Consultado el 02 de septiembre de 2010 en: www.jstor.org/stable/40183673.

— (1994c). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* Primera reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Ramón García Cotarelo. Trabajo original publicado en 1977 (1º tomo) y en 1979 (2º tomo). Texto escrito entre 1937 y 1939.

— (1995). *Mi trayectoria intelectual.* Barcelona: Península. Trabajo original publicado en 1990.

— (1997). *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Guillermo Hirarta. Trabajo original publicado en 1984.

— (1998). *Mozart. Sociología de un genio.* Barcelona: Península. Edición de Michael Schröter, 1991. Traducción de Marta Fernández-Villanueva Jané y Oliver Strunk.

— (1999a). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa. Traducción de Gustavo Muñoz. Trabajo original publicado en 1970.

— (1999b). *Los alemanes.* México: Instituto Mora. Traducción de Luis Felipe Segura y Angelika Scherp. Trabajo original publicado en 1994, por Michael Schröter.

— (2000). *Teoría del símbolo.* Barcelona: Península. Edición e introducción de Richard Kilminster. Traducción de José Manuel Álvarez. Trabajo original publicado en 1989.

— (2003). Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros. *Reis,* 104: 219-251. Consultado el 02 de septiembre de 2010 en CIS, www.jstor.org/stable/40184576.

— y Eric Dunning (1966). Dynamics of group sport with special reference to football. *The British Journal of Sociology,* 4(17): 388-402.

— (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización.* México: Fondo de Cultura Económica. Trabajo original publicado en 1986.

Galindo, Jorge (2002). Norbert Elias y Talcott Parsons. Vera Leyva y Gina Zabludovsky, coords. *Norbert Elias: legado y perspectivas*. México: Universidad Iberoamericana Puebla/UNAM/UAM-Ixtapalapa, pp. 197-234.

Gaspar, Sofía (2003). Consecuencias no intencionales y figuración: una incursión crítica en la obra de Norbert Elias. *Reis*, 101: 119-148. Consultado el 07 de septiembre de 2010.

Goudsblom, Johan (1995). *Fuego y civilización*. Chile: Andres Bello. Trabajo original publicado en 1992.

Guerra, Enrique (2010). Las teorías sociológicas de Pierre Bourdieu y Norbert Elias: los conceptos de campo social y habitus. *Estudios Sociológicos,* 83(28): 383-409. Consultado el 25 de febrero de 2012 en: www.jstor.org/stable/20749176.

Heinich, Nathalie (1999). *Norbert Elias: historia y cultura en occidente.* México: Nueva Visión.

Human Figurations. Long-term perspectives on the human condition (2014). University of Michigan Library. Disponible en: quod.lib.umich.edu/h/humfig/.

Iterson, Ad van, Willem Mastenbroek, Tim Newton y Dennis Smith, eds. (2002). *The civilized organization. Norbert Elias and the future of organization studies.* Amsterdam-Philadelphia: John Bejamins Publishing Company,

Kilminster, Richard (2000). Introducción del editor. Norbert Elias. *Teoría del símbolo.* Barcelona: Península, pp. 7-30.

— (2004). From distance to detachment: Knowledge and self-knowledge in Elias's theory of involvement and detachend. Loyal, Steven y Stephen Quilley, eds. *The sociology of Norbert Elias*. Cambridge University Press, 25-41.

— (2007). *Post-philosophical sociology.* Oxon: Routledge.

Kuper, Adam (2001). *Cultura. Versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.

Leyva, Gustavo, Héctor Vera y Gina Zabludovsky, coords. (2002). *Norbert Elias: legado y perspectivas.* México: Universidad Iberoamericana Puebla, UNAM/UAM-Ixtapalapa.

Loyal, Steven y Stephen Quilley, eds. (2004). *The sociology of Norbert Elias.* Cambridge University Press.

Mennel, Stephen (2007). *The american civilizing process.* Cambridge, UK: Polity Press.

Muñoz, Fernando (2005). Cultura, civilización y ultramodernidad: a propósito de Norbert Elias. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 38: 63-85.

Quilley, S. y S. Loyal, eds. (2004). Towards a 'central theory': the scope and relevance of the sociology of Norbert Elias. *The sociology of Norbert Elias.* Cambridge University Press, pp. 1-22.

Newton, T. y D. Smith (2002). Norbert Elias and the civilized organization. A. Iterson *et al. The civilized organization. Norbert Elias and the future of organizations studies.* Ámsterdam-Philadephia: Johan Benjamins P. C.

Ritzer, George (1997). *Teoría sociológica contemporánea*. México: McGraw Hill.

Sills, David, ed. (1968). *International Enciclopedia of the Social Sciences*. The Macmillan Co & The Free Press, 18 vols.

Smith, Dennis (2001). *Norbert Elias and modern social theory.* Sage Publications.

Tucker, Aviezer (2004). *Our knowledge of the past. A philosophy of historiography.* Cambridge University Press.

Van Voss, Heerma y A. van Stolk (1995). *Entrevista biográfica con Norbert Elias.* Barcelona: Península, pp. 7-94.

Zabludovsky, Gina (2005). Zygmunt Bauman y Norbert Elias. *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento,* 206: 196-209.

— (2007). *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología.* México: Fondo de Cultura Económica.

[IX]

Contribuciones de Rom Harré a la teoría de la ciencia y la psicología social

▲

*Raúl Medina Centeno**

Introducción

En el año de 1991 conocí la obra de Rom Harré en el seminario: Biografías e historias de vida como métodos cualitativos, dentro del programa de Doctorado en Psicología Social de la Universidad Complutense de Madrid. El profesor Bernabé Sarabia sustentaba sus argumentos en la propuesta de Harré y conforme la leía me iba convenciendo de su utilidad para el tipo de tesis que quería realizar. Alentado por el doctor Sarabia, le escribí una carta a Rom Harré con el fin de pedirle su dirección y tutoría para mi trabajo de investigación; al mes obtuve la contestación donde aceptaba y se complacía en recibirme en la Universidad de Oxford en el invierno de 1992. Quedamos de vernos en dicha Universidad el 8 de enero de 1992 a las 12:00 p.m. en el Linacre College. Llegué con 20 minutos de anticipación, el portero y la secretaria del Campus tenían mi nombre, quienes amablemente me invitaron a pasar a un salón y me ofrecieron el típico té inglés para esperar al profesor. A las 11:58 a.m. se acercó la secretaria en una posición corporal de retraimiento, en voz baja se dirigió a mi persona: "Mr. Medina, el Profesor Harré llegará tarde" (en ese momento no sentí ningún tipo de desaire, en la cultura mexicana eso es común y normal, no es un falta grave), la secretaria continuó diciendo, "no llegará a las 12:00 p.m. como estaba acordado, llegará a las 12:10 p.m." Tuve duda si había entendido bien, que llegaría 10 minutos tarde o simplemente no había entendido nada, por lo del idioma inglés. Así que solo le sonreí y continué tomándome el té. A las 12:10 p.m. llegó el profesor Harré en su bicicleta, dirigiéndose a mi persona, confirmó que era Mr. Medina, se presentó y se disculpó por la tardanza.

* Profesor investigador del Departamento de Comunicación y Psicología. CUCI/UDEG. Correo electrónico: rmc@cuci.udg.mx

Me invitó a comer en el restaurante del Campus, donde iniciamos con el plan de la dirección de la tesis. Ese fue mi primer acercamiento con el profesor Harré, una persona con reconocimiento internacional por sus aportaciones a la ciencia, con una actitud de modestia y humildad.

Por ello, es para mí un verdadero honor escribir sobre Rom Harré, quien fue mi tutor y director de tesis en la Universidad de Oxford en los años 1992-1993. Aparte del acercamiento personal, tuve el privilegio de asistir a su cátedra de filosofía de la ciencia que impartía en el programa de doctorado y participar en un círculo de estudio sobre psicología social.

Horace Romano Harré, conocido como Rom Harré, nació en Apiti, Nueva Zelanda el 18 de diciembre de 1927. Inició sus estudios de ingeniería química y más tarde se graduó en matemáticas. Inició su carrera como profesor en física y matemáticas aplicadas en el King´s College de Auckland. Enseñó en la Universidad de Punjab en Lahore, Pakistán. En octubre de 1953, el profesor Harré y su esposa Hettie partieron para Gran Bretaña, viajaron por un año y ocasionalmente Harré impartió enseñanza en el Government College y la Universidad de Punjab. En octubre de 1954 llegó a Oxford donde se inscribió a la Universidad de Oxford para estudiar filosofía, su supervisor universitario fue John Austin y su tutor del Colegio Peter Strawson. En 1956 obtiene el título de *Bachellor* en Filosofía. Después se dedica un año como investigador en la Universidad de Birmingham y tres años impartiendo cátedra en la Universidad de Leicester. Retorna a la Universidad de Oxford donde se incorpora como profesor de filosofía de la ciencia, posición que nunca dejó hasta su retiro. Harré fue miembro fundador de Linacre College en 1962. Desde 1974 enseñó regularmente en los cursos de verano en SUNY, Binghamton, donde fue profesor adjunto en ciencias sociales y de la conducta. Harré divide su vida académica en dos Universidades, en invierno trabajaba en la Universidad de Oxford en la sub-facultad de Filosofía en Gran Bretaña y en primavera en el Departamento de Psicología de Georgetown de la Universidad de Washington, DC., Estados Unidos de Norte América. De 2009 a 2011 estuvo como director del Centro de Filosofía de Ciencias Naturales y Sociales en el London School of Economics.

Rom Harré, además de inspirador como profesor, ha sido un escritor e investigador prolífico. Ha sido autor, co-autor, editor y co-editor de casi un centenar de libros y más de 300 artículos en revistas científicas, las cuales han impactado con cientos de citas a su trabajo. Cabe destacar su contribución sobre

el realismo en filosofía de la ciencia, de los cuales sobresalen las publicaciones: *Teorías y cosas* (1961); *Los principios del pensamiento científico* (1970); con E. H. Madden: *Poderes causales* (1975); *Variedades de realismo* (1986). Sobre su trabajo en psicología social las obras: junto con Secord: *La explicación social del comportamiento* (1972); y su trilogía: *El ser social* (1982), *El ser personal* (1984) y *El ser físico* (1991a). Tal como veremos a continuación, Rom Harré contribuyó de manera significativa en la filosofía de la ciencia y la psicología social, desde su concepto realismo modesto que lo aplicó a ambos campos (Bhaskar, 1990).

El realismo modesto para una nueva filosofía de la ciencia

La filosofía que propone Harré sobre la explicación de la ciencia la ha venido dibujando desde 1960 (1960, 1967, 1970, 1972, 1975), y toma forma más tarde en el marco del realismo crítico que lo sustenta en una explicación naturalizada y un enfoque modesto (1986, 1990).

El contexto de dicha propuesta, se daba en el marco de un debate que enfrentaba la filosofía de la ciencia positivista (Lakatos y Musgrave, 1970), en los años sesenta y setenta, especialmente se discutía y se puso en duda la idea de sustentar la explicación de la ciencia sobre premisas universales, y en especial fundamentar los resultados del trabajo científico en declaraciones de tipo representacionista. Popper y Lakatos defendían en lo general esta postura, el primero desde la lógica de *Conjeturas* y *Refutaciones* (Popper, 1975, 1983) y el segundo con los *Programas de Investigación Científica* (Lakatos, 1975a, 1975b, 1983). Por otra parte, Hanson (1985), Kuhn (1975, 1990), Feyerabend (1975, 1989) y el propio Harré (1986) argumentaban la imposibilidad de que una teoría científica representara los hechos de la naturaleza y de la sociedad como verdades objetivas e independientes, para reconocer otros aspectos no lógicos y epistémicos que contribuyen de manera sustantiva también en la construcción de conocimiento científico. En esta tensión existían varios enfoques, unos más radicales que otros, por una parte, Feyerabend (1975, 1989) quien defendía una explicación anarquista y se proclamaba en contra del método científico como único recurso del proceso de investigación, evidenciado otros aspectos, sobre todo ontológicos que conducen al descubrimiento; Kuhn (1975, 1990) se enfocaba en un elemento de “fe” o creencia base irrefutable y ciertas dinámicas psicosociales como el centro desde donde se sustentan los

paradigmas científicos, estos eran para este autor los aspectos que organizan la lógica científica y la objetividad de los resultados de investigación. Ambos ponen en entredicho el argumento realista basado en la representación para defender la idea de que la ciencia no descubre la realidad, sino que la construye. Rom Harré, por su parte, toma una postura más conciliadora y sumamente inteligente donde defiende un tipo de realismo no representacionista, aunque también reconoce los aspectos ontológicos y el papel de las comunidades de científicos en la construcción del conocimiento científico, que a continuación profundizaré.

Cuatro argumentos para una filosofía de la ciencia

Harré dibuja su propuesta con cuatro argumentos, que explican el quehacer de los científicos:

1. Ontológico: la creencia básica de que existe un mundo independiente de la experiencia cognitiva (bacterias, átomos, la gravedad, la identidad, la conciencia, etc.). Las "cosas" de ese mundo están organizadas en géneros naturales de diversas clases.
2. Epistemológico: ¿Qué podemos conocer y cómo podemos conocer ese mundo? No hay una simple correspondencia entre las cosas de estatus ontológico y las que nosotros les hemos dado significado. Es decir, a las "cosas" del mundo les damos sentido en un segundo orden, mediante teorías creadas por personas. El conocimiento científico, por lo tanto, es una construcción socio-discursiva, pero no así las "cosas" de la naturaleza (teorías y conceptos)
3. Moral: relacionado con la forma en que el conocimiento es estructurado. Las "cosas" cuando se incluyen dentro del "orden" expresivo, pertenecen a la vez a un estatus moral. Para un realista crítico, la teoría es crucial no solo en la forma en que estructura los fenómenos para facilitar la identificación y descripción de estructuras, sino también como aparato de la ciencia. La ciencia es una cultura que implica un modo de vida que construye y emplea una serie de reglas y normas que le dan un sentido valorativo a la práctica discursiva (premisas, lógica, metodologías, instrumentos de investigación, etcétera).
4. Práctico: la forma como todo esto se lleva a cabo materialmente, tanto en las ciencias sociales como naturales por medio de tecnologías o técnicas para interactuar e intervenir con "esas" cosas del mundo (vacunas, laser, radiaciones, psicoterapias, etcétera).

La propuesta de Harré está basada en la combinación de un realismo no representacionista y la idea de que la ciencia es de construcción sociodiscursiva, por lo que la explicación científica se tiene que dar con base en una epistemología naturalizada, y no bajo una serie de declaraciones epistémicas descontextualizadas. Esta declaración se aproxima a la idea de Quine (1969), sin embargo, a diferencia de los historiadores y sociólogos de la ciencia, Harré no intenta devaluar la empresa científica; todo lo contrario, sostiene que la ciencia como discurso posee un estatus especial, no porque sea el camino seguro para producir verdades y evitar falsas declaraciones, sino porque es una práctica comunal con una estricta moralidad, basada en las reglas del método, que origina en sus miembros una gran confianza en sus productos. Y estos a la vez han trasformado el mundo, se podría decir la mayoría de las sociedades en el mundo han adoptado la cultura científica como propia y esta ha transformado la vida cotidiana.

Ontología: del realismo representacionista al realismo modesto
En su defensa del realismo, Harré (1986) distingue entre:

- Realismo de verdad: basado en el principio de bivalencia; sus declaraciones son tomadas como verdaderas o falsas según la estructura del mundo.
- Realismo referencial: se fundamenta en el principio de denotación-significado.

En este último, la lectura realista de una teoría se entiende como denotativos de estados reales. Dentro de esta conceptualización, Harré (1986) distingue dos variedades: a) realismo referencial fuerte, el cual sostiene que los términos teóricos refieren estados reales, y b) realismo modesto, que propone la idea de que los términos de una teoría señalan "posiblemente" estados reales.

En el realismo modesto se argumenta que para que un programa de investigación esté controlado ontológicamente es necesario localizar y capturar especímenes de las clases de estados que una teoría pueda leer de manera realista. Para ello Harré (1986) propone una clasificación de la realidad. La realidad para Harré es un sistema complejo y abierto estructurado en diferentes géneros naturales, razón por la cual se tienen que plantear teorías con la complejidad debida para referirse a los fenómenos de la naturaleza, la cual puede ser, según este autor, de tres clases:

Reino 1: el mundo que es observable ordinariamente y manipulable.

Reino 2: el mundo que es manipulable y actualmente inobservable, pero pudiera ser observable.

Reino 3: el mundo que creemos es, en principio, inobservable, pero puede ser manipulable.

A fin de que nuestras teorías tengan éxito al referirse a fenómenos del mundo, Harré enfatiza en establecer un realismo diferente para cada reino y una práctica discursiva y material acorde con cada reino.

Epistemología: el uso de modelos, analogía o metáforas para referir a la realidad
Para el realismo modesto de Harré (1986) las teorías no "representan" los fenómenos sino que refieren modestamente a estos, el concepto de referencia a la realidad está siempre mediado por palabras o discursos, en el sentido tradicional, la clásica hipótesis o pregunta de investigación que se irán refutando, contrastando o comprobando para constituirse en teorías. Todo este procedimiento metodológico está íntimamente arraigado a un paradigma o programa de investigación que es defendido por comunidades científicas. Ante este argumento Harré, con la influencia de Hanson (1985), propone referirse a los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad mediante el uso de modelos, analogía o metáforas. Para ello Harré presenta una lógica en torno a una estructura organizada alrededor de tres modelos que puede conducir a referir estados reales:

a) Un modelo fuente, que controla la forma en que el modelo explicativo puede ser imaginado.
b) Un modelo analítico, utilizado para abstraer patrones desde el fenómeno.
c) Modelo explicativo, usado para referir los mecanismos desconocidos causales que producen aquellos patrones del fenómeno.

Es decir se identifica un problema que se quiere conocer, para ello nos basaremos, en principio, en un modelo fuente que proviene de un asunto ya conocido por todos y que puede ayudarnos a conocer el fenómeno desconocido. Si el objetivo es comprender este último, nos dedicaremos a construir un modelo explicativo, controlado por nuestro modelo fuente, que nos ayuda a imaginar los procesos del fenómeno desconocido.

Se dice que una teoría derivada de una familia es un ejemplo de la relación entre los tres modelos. Una teoría puede guiar una investigación para cosas que indican sus términos, porque aquella especifica un tipo ontológico (a través del modelo fuente) y una clase natural (a través del modelo explicativo). Esto lo ejemplifica Harré con la teoría de la evolución de Darwin, que revolucionó la propia concepción del hombre e impactó en todas las esferas de la vida, en especial en la medicina. ¿Cómo este concepto ha sido creado y hecho inteligible? El análisis sugerido por Harré (1986) es el siguiente: en *El origen de las especies,* Darwin parte de una exposición sistemática a través de dos fases: 1) demuestra con gran detalle que hay una relación empírica bien establecida entre la variación doméstica o dirigida de animales y la aparición de otras; por ejemplo, una nueva raza de perro, caballo, vaca, etc. mediada por la práctica selectiva de reproducción o selección; 2) comprueba que en la naturaleza hay también variación entre poblaciones parentales y su descendencia y, con ello, novedad natural y nuevas especies. Utilizando el registro geológico (evidencia empírica), Darwin demuestra que las especies han aparecido en sucesión y no en un solo momento.

a) Variación doméstica más selección doméstica da novedad doméstica.

b) Variación natural (más selección natural) da novedad natural.

Si hay una analogía entre estos dos procesos, la pieza ausente en el rompecabezas es la selección natural. Este pensamiento patrón nos ha proporcionado un concepto que podemos entender, y una teoría que refiere un nuevo proceso que podamos tal vez experimentar para observarlo empíricamente.

Harré señala que la analogía utilizada por Darwin para referir la variación natural nos lleva a reflexionar sobre tres puntos fundamentales: a) aunque la analogía abarca un campo más complejo, ambas entidades pertenecen a un mismo género: la de los animales; b) la analogía es extraída de un contexto familiar en la comunidad, la típica granja inglesa; en ese sentido, es una analogía cultural, comunicable, conocida y entendida por la mayoría; c) la analogía llevó a Darwin a conclusiones (la selección natural) contradictorias con el conocimiento aceptado y de mayor poder de aquella época (religioso) que explicaba el mismo fenómeno pero en diferente forma y con distintos resultados (Harré, 1986).

En este sentido, la teoría construida, guiada por la analogía fuente, se convierte en instrumento de referencia que sirve de pivote para establecer una interacción entre dos estados distintos de realidad: el social y los estados físicos.

Con ello, las teorías adquieren la cualidad de guía: a) para iniciar nuestro proceso de investigación, b) denotar estados independientes de los seres humanos, y c) realizar prácticas materiales.

Lo moral: el papel del "realismo político" para la investigación empírica

No basta con declarar una idea sobre cómo creemos que operan los fenómenos de la naturaleza y hacer uso de analogías para hacer referencia a dichos fenómenos. Para Harré es necesario una posición "política" del investigador sobre su creencia de la realidad que quiere conocer, cuyo objetivo es denotar estados reales y no comprobar o refutar teorías falsas o verdaderas. En palabras coloquiales, el investigador se la tiene que creer, en serio, de que existe "algo" ahí que "opera" y que es posible conocer. Esta posición del investigador Harré la denomina "Realismo Político" (1986).

Esta posición política del investigador lo conducirá a organizar su estrategia empírica, como diseñar experimentos para valorar sus teorías. El resultado de un experimento presenta una descripción de la conducta de cualquier mecanismo que existe realmente detrás, el cual puede ser responsable de la aparición de un campo de interés científico.

Harré (1986) explica que podemos utilizar el concepto de ideas analíticas para comprender cómo un programa experimental es establecido y nos conduce hacia la terminación de la teoría, aspecto elemental para comprender claramente la concepción formulada en un mecanismo causal, el cual pudo producir el fenómeno de interés. En este sentido, la explicación está proyectando información desde una concepción ontológica sobre y hacia un fenómeno.

Harré (1986) ejemplifica este proceso con el caso de Pasteur: cuando este último trabajaba en el desarrollo de un *anthrax innoculation,* observó confundido que aun cuando los animales infectados fueron enterrados, la enfermedad aparecía todavía entre las vacas vivas. Su teoría de la enfermedad estaba fundamentada en la creencia de que existía un microorganismo difícil de observar, más concretamente, de bacterias. Esta creencia realista y su postura política lo condujo a organizar la búsqueda, de "esa cosa" que estaba "operando ahí" [matando vacas], y que no se podía observar. Pasteur pensó que algún agente estaba activado para permitir que la infección viajara desde las vacas muertas hacia la superficie de la tierra para infectar el rebaño vivo. ¡Lombrices!, fue una contestación lógica. Esto lo llevó a recolectar estos animales en la tierra donde se

encontraban las vacas muertas. En los intestinos de las lombrices halló precisamente el *anthrax bacílli*.

El paso crucial de Pasteur fue considerar hasta el último momento que su hipótesis o creencia le refería una entidad real, aunque esta al principio no pudiera ser observable, lo que lo llevó a desarrollar estrategias y experimentos que hicieran posible constatar su existencia. Esa "cosa" que infectaba a las vacas y las mataba encontró sentido dentro de la hipótesis de Pasteur, el que después pudo controlarla. La "cosa, estado real, o fenómeno" que se encuentra independientemente de nuestro pensamiento, pasó a formar parte del mundo discursivo, de la ciencia, del dominio de los seres humanos, el cual condujo todo el procedimiento científico para "observar algo" antes no visto y controlarlo (Harré, 1986).

La propuesta de un realismo modesto para la teoría de la ciencia lo resumimos en los siguientes puntos:

1. Tomar seriamente las expresiones referenciales de una teoría, como si estas aludieran procesos o cosas reales (ontología: realismo político).
2. El uso de los contenidos de las teorías nos guían en el proceso de investigación, nos posibilitan interactuar con el mundo de las cosas y los procesos a los que nos referimos.
3. El modelo o analogía fuente controla el campo general de investigación a través del modelo material.
4. Las teorías nos permiten también formar hipótesis acerca de los poderes causales que atribuimos a las cosas, con ello determinamos su causa natural y obtenemos un criterio para que las instancias puedan ser especificadas.

Esto condujo a Harré (1986) a concluir que la organización de conceptos y prácticas en la ciencia no está controlada por un núcleo lógico formal, sino por un orden moral, y el uso de analogías, modelos y metáforas deviene fundamentalmente en el proceso de traer a la práctica discursiva entidades reales, por lo que la explicación de la ciencia se tiene que plantear a través de un lenguaje naturalístico. Por ejemplo, la teoría de Darwin o la de Pasteur, que hemos analizado, pertenecen a la clase del reino 2, es decir, se aludió a fenómenos que fueron en principio inobservables y que pasaron, mediante el proceso científico, a ser observables y manipulables. En otras palabras, cada uno de los reinos exhibe una especial ontología que a través de la ciencia se puede modificar (reino 2);

sin embargo, gracias al trabajo científico, con todo lo que implica la creencia de la existencia de algo real [realismo político], el uso de analogías, modelos y tecnologías, se hizo observable y pasó a formar parte del reino 1.

El poder explicativo del uso de modelos en la ciencia, se puede evidenciar cuando nos referimos al reino 3, el de los fenómenos que no se observan y son imposibles de ver. La realidad a que se refieren los físicos en relación con los protones y electrones pertenece, según Harré (1986), al reino 3, ya que no son observables pero sí manipulables mediante el uso de modelos y tecnologías en este mismo reino.

Contribuciones del realismo modesto para la filosofía de las ciencias naturales

Harré (1972, 1986, 1989a, 1989b 1992a, 1992b) está en desacuerdo con los historiadores y sociólogos de la ciencia relativista en reducir el trabajo científico en una mera negociación o consenso discursivo, y aceptar la posición posmoderna de devaluación del quehacer científico, al que considera algo más complejo. Señala que sería ingenuo pensar que una teoría científica solo puede encontrar su validez en los consensos lingüísticos de las personas, tal como una comunidad de científicos, si bien es cierto que depende del paradigma que utilicemos para ver el mundo, tal como señala Harré, existen paradigmas que tienen mayor capacidad para resolver problemas que otros, y esto no se debe solo al poder del consenso social, sino porque también es necesario hacer un tipo referencia (aunque sea de manera modesta) a un "algo ahí" que opera independientemente de los científicos. Es por ello que aunque haya paradigmas más populares o con mayor poder que otros eso no es suficiente para que tenga éxito en la resolución de problemas, es necesario una referencia a algo que "creemos" que opera ahí, y esa es una posición realista y a la vez construccionista. En otras palabras, Harré sin despojar a la ciencia de su naturaleza sociodiscursiva, destaca la "fe" en un mundo real que puede ser investigado. No solo reivindica el valor de la empresa científica, también tiene el ingenio de articular lo metafísico (ontológico), lo social (moral), lo discursivo (epistemológico) y la intervención (práctico) en una sola filosofía para explicar el quehacer científico:

> la ciencia no es solo epistemológica, sino también una realización moral [...]. Creo que la comunidad científica exhibe un modelo o ideal de cooperación racional asentada dentro de un estricto orden moral, que en su totalidad no tiene semejanza con

> otra actividad humana [...]. La ciencia tiene un *status* especial, no por estar segura de la forma de producir verdades y evitar falsedades, sino porque es una práctica social de una comunidad con una moralidad remarcable y rígida -una moralidad [...] la cual está comprometida en que sus productos serán verdades honestas. La ciencia no es solo un conjunto de prácticas cognitivas y materiales, sino también una realización moral (1986: 1 y 6).

Cabe destacar que esta cualidad moral de la ciencia no es para Harré un problema, sino una virtud.

El realismo modesto de Harré para la psicología social

Como teórico de la ciencia Rom Harré explora el mundo de la psicología social, le interesaba en especial la forma en que los psicólogos investigan y conocen la "Realidad" psicosocial. Harré encuentra en la psicología social positivista una serie de inconsistencias epistémicas y metodológicas, que lo convirtieron en uno de los críticos más agudos de la psicología tradicional. Pero también descubre una psicología que no era plenamente reconocida por el discurso dominante de los años setenta, la cual la retoma y dibuja una propuesta psicosocial que se convierte en uno de los referentes más importantes de la psicología contemporánea.

Consecuencias epistemológicas y metodológicas para la psicología social: el realismo modesto

Harré (1972, 1986, 1989a, 1989b 1992a, 1992b) como filósofo de las ciencias naturales, contribuye a delinear una epistemología para la psicología social que nos permita interactuar e intervenir con los fenómenos de esta esfera de la realidad sin caer en reduccionismos o ingenuidades. Bajo esta concepción epistemológica, redefine al "objeto" psicológico, para señalar que

> las leyes del pensamiento -o de las emociones, o los motivos, o de la acción individual... no son leyes de la fisiología, tampoco leyes de la lógica, sino las convenciones del lenguaje… de la forma de presentarnos a nosotros mismos… hacemos que tenga sentido dentro de nuestro entorno social y físico (1989b: 43).

Esta naturaleza sociodiscursiva de los fenómenos psicológicos, conduce a Harré ubicarlos en el reino 3, pero con una distinción sustantiva, que este tipo

de realidad es en su totalidad una creación sociodiscursiva, sin embargo, tal como lo veremos más adelante, defiende para la psicología social una posición realista modesta.

La realidad psicosocial

Harré matiza que el *self*, la "identidad" o lo psicológico propiamente dicho, no son un campo empírico como fenómenos naturales, es una construcción hipotética que tiene ciertos poderes ante uno mismo y los demás, pero no como "esencias" o "sustancias" intrapsíquicas, sino como narrativa social y personal. Por lo tanto, la búsqueda de patrones de la mente humana, no es empírica en el sentido de un positivismo representacionista que intenta "descubrir" entidades reales, sino mediante el uso metodologías ideográficas cualitativas e incluso también añade la utilización de modelos, analogías o metáforas, tal como lo muestro arriba sobre los fenómenos naturales. Sin embargo, Harré enfatiza, tal como lo señalamos antes, que a fin de que nuestras teorías tengan éxito al referirse a fenómenos del mundo, es necesario establecer un realismo acorde con el que nos referimos. Nuestro marco conceptual de análisis tiene que ser de la misma clase a la que estudiamos. Señala enfáticamente que si, por ejemplo, utilizamos un modelo mecánico o biológico para explicar la conducta humana, la explicación no solo será reducida sino también errónea y engañosa, pudiendo provocar múltiples problemas si se aplica dicha teoría al campo humano. Y este ha sido el caso de varias psicologías que "ven" el comportamiento humano como procesos neuronales, condicionamientos lineales, patrones relacionales o circulares universales.

Distinciones entre las ciencias naturales y sociales

Con todo ello, Harré reconoce una distinción sustantiva entre la realidad natural y la psicosocial, la segunda no puede ser comparada o emulada con los fenómenos naturales, como si estuvieran observando células, planetas o protones.

Este pensamiento es retomado por Hacking (2001), quien distingue dos tipos de esferas de la realidad: estados indiferentes y estados interactivos. Como estados indiferentes quiere decir fenómenos no humanos que al ser nombrados no les afecta su conceptualización, son indiferentes a la etiqueta. Por ejemplo, en el caso del diagnóstico clínico, una célula después de muchos estudios puede ser diagnosticada como cancerígena, esta etiqueta no afecta a la célula. Por otra parte Hacking (2001) menciona como estados interactivos a los que se refieren a aspectos

humanos. Aclara que hay una distinción ontológica sobre la clase de objetos y fenómenos al que nos enfrentamos, la célula es una clase natural mientras que las personas son sociales, la primera posee cualidades predeterminadas por el nivel de evolución, y aunque tiene capacidad para procesar información, retroalimentarla, reaccionar, resistirse, cambiar, etc., dicho comportamiento está limitado a su filogénesis. Por otra parte, las personas no procesan información sino que generan significados, debido a que los vuelven más complejos y no se constriñe a una predeterminada reacción, sino pueden ser capaces, como agentes, de actuar con cierta conciencia, planear y construir escenarios relacionales. Esta cualidad interactiva y constructiva de las personas conduce a una complejidad metodológica que requiere ser analizada, sobre todo en la relación que se puede establecer con el investigador. Ante ello Harré señala que el "objeto" de la investigación psicosocial implica una relación entre personas: investigadores e investigados. Ambos interactúan en la esfera de la conciencia, ambos contienen discurso, formas de vida que tendrán que reconocerse, se afectan mutuamente en el proceso de investigación, etc. Por lo tanto, la neutralidad metodológica consiste en reconocer esta condición interactiva entre ambos. Esto no es considerado una limitación, sino un recurso que se debería utilizar deliberadamente como parte del proceso de investigación. Por ejemplo entablar formas de interacción que permita colaborar entre ambos y con ello, enriquecer el programa de investigación.

La etogenia como modelo de investigación para la psicología social

> La posición kantiana trata al entorno social e incluso al físico como un producto complejo de la interacción entre las personas como agentes activos y el entorno como una construcción plástica que puede ser dotada de poderes causales por los actos conferidos de sentido por los agentes. Los entornos no existen en su plenitud con independencia de los agentes que los integran. En parte son creados por la manera en que los individuos que los integran asignan sentido a las personas, actividades, escenarios y situaciones sociales que encuentran en ellos y que incluso crean activamente. Una vez esto, ellos mismos son afectados por aquello que han creado (Harré, 1982: 157).

Influenciado en un primer momento por la filosofía kantiana, Harré en coautoría con Secord en 1972 inician su crítica a la psicología social de aquella época, sugiriendo el término Etogenia (1982) para el estudio de los fenómenos

psicosociales. La palabra etogénico denota la idea de *ethos,* es decir, la clase de acción social que existe en un mundo moral y de la cual esperamos dar cuenta; por otra parte, *genico,* la génesis, significa la forma en que la acción se produce en la realidad (Harré, 1983).

La etogenia parte de dos creencias fundamentales sobre el comportamiento humano: a) este es de naturaleza etológica, es decir, de cualidad natural; se construye en contextos de la vida cotidiana, como en el hogar, la escuela, el trabajo, el bar, la estación del autobús, etcétera, y b) cualquier comportamiento está siempre cargado de significados. La primera cualidad conduce a definir su contexto de investigación empírica: la vida cotidiana, y rechazar con ello los estudios de laboratorio que desnaturalizan la conducta humana, mientras que la segunda le permite conocer el significado que le otorgan los individuos a su propia conducta, y articularla con la estructura social.

Para Harré construir escenarios artificiales como un experimento distorsionaría los resultados de investigación. Su argumento lo basa en señalar que lo cultural y lo expresivo van juntos. La dimensión moral y la función de las reglas regulativas e interpretativas de dicho contexto, le dan sentido y legitiman la conducta individual, y a la vez las personas construyen de forma activa e interactiva los significados que producen y coordinan a su comportamiento. El laboratorio desnaturalizaría la explicación del comportamiento humano.

La etogenia centra su análisis en el esclarecimiento de cuatro problemas dicotómicos, con el fin de delinear su postura conceptual: 1) automatismo y autonomismo; 2) orden práctico y orden expresivo; 3) las formas de ciencia atomista y estructuralista, y 4) las teorías de la competencia y la actuación (Harré, 1983).

Las acciones de naturaleza autómatas y autónomas

Los automatismos son aquellas acciones coordinadas colectivamente, en las que los autores no son conscientes de los medios por los cuales las producen. En contraposición, los autonomismos son aquellas acciones que los actores conocen plenamente. Para la etogenia esta división conceptual es falsa, considera que todas las conductas humanas son de orden autonómico, incluso las que puedan parecer a simple vista robotizadoras. Según esta perspectiva, el origen del problema es ontológico y epistemológico, porque intenta estudiar el comportamiento humano mediante modelos "no culturales", como el mecánico, sistémico o cibernético, esto no solo reduce la riqueza del fenómeno social, sino también

lo distorsiona porque los modelos utilizados no son de la misma clase de la esfera de la realidad que se quiere conocer. La concepción positivista establece que "las leyes de la naturaleza son, a su vez, reflejos en nuestro discurso científico de las regularidades del comportamiento de los mecanismos causales, y los mecanismos causales están, desde luego, encajados en un orden natural" (Harré, 1983: 295); con ello no solo mecaniza las conductas de las personas, sino que les confiere explicaciones reduccionistas. La etogenia sugiere investigar a los individuos como seres humanos, como personas culturalizadas. Los sujetos, desde esta posición, se ven como actores que tienen pleno conocimiento de su actividad y cierta libertad sobre su realización, en la producción de secuencias de actos creados colectiva y coordinadamente en contextos específicos.

El orden práctico y el expresivo

El orden práctico es entendido como "la malla distintiva de relaciones sociales, creencias, etc., que se ocupa de la producción de los medios de vida. Es aquel orden social explorado por Marx" (Harré, 1983: 300). El orden expresivo son aquellos contextos sociales que sirven para mantener el honor y la dignidad, obtener el respeto del prójimo y evitar su desprecio, o para mostrarse como valiosos moralmente y atractivos estéticamente.

La etogenia considera que el orden práctico y el expresivo constituyen ontológicamente una estructura social única. Sin embargo, advierte que a veces predomina uno sobre el otro; por ejemplo, en ciertas ocasiones los medios de producción que nos proveen de comida destacan más (nacer y vivir en condiciones de pobreza), o el honor de un pueblo es más importante que estos (resistirse mediante una huelga de hambre). No obstante, la perspectiva etogénica considera que el orden práctico encuentra sentido en el orden expresivo que la cultura en particular le asigna; el orden práctico de la cultura occidentalizada tiene diferente significado que el que le adjudica la cultura árabe; por lo tanto, se organiza de forma distinta. Por otra parte, el expresivo nos proporciona un orden moral, que califica nuestras acciones con sentidos valorativos (buenas, malas, correctas, incorrectas, etcétera).

Las formas de ciencia atomista y estructuralista

Las ciencias atomísticas conciben las formas de la naturaleza social como "el efecto de las leyes de la probabilidad operando en grandes números de indi-

viduos independientes" (*ibid*.: 303). Para explicar el concepto de estructura, Harré utiliza la metáfora del caleidoscopio: "Las piezas pueden ensamblarse en una forma única debido a sus formas individuales. Pero cuando están ensambladas surge otra estructura, el cuadro completo, que es distinto de las piezas componentes" (*ibid*.: 301). Sin embargo, advierte que nos debemos adaptar a la complejidad de la estructura en estudio. Las estructuras sociales, para Harré son secuencias de acciones de un colectivo, o sea, un grupo organizado de personas que crean episodios sociales. La estructura es, entonces, secuencia con forma regular de acciones que se repiten. Ciertamente esta idea es muy parecida al modelo sistémico-cibernético, sin embargo la diferencia es que la etogenia enfoca el estudio al orden expresivo señalado antes, para conocer dicha estructura relacional establecida.

Munné (1989) utiliza la metáfora del *filme* para explicar el quehacer del etogénico:

> La vida social será ahora vista como un montaje de fotogramas que forman conjuntos de secuencias, en el sentido de que, por ejemplo, si observamos un fotograma donde se ve una mano que está cogiendo a otra, la acción no tiene significado (¿saluda a otro en una *party*?, ¿están sellando una apuesta?, ¿se está capturando a un carterista?, ¿se intenta que otro no caiga?, [...] al menos hasta que no se dé toda la secuencia (1989: 323).

Las teorías de la competencia y la actuación

Las teorías de la competencia se definen, desde esta perspectiva, como representaciones de medios para la acción socialmente adecuada, mientras que las de la actuación pueden llamarse teorías de la producción de la acción. Es decir, las primeras revelan el conocimiento de la lengua que se utiliza, en tanto que las segundas el momento y las situaciones concretas en que la gente usa el lenguaje de manera deliberada. Lo primero nos muestra su capacidad del uso gramatical del lenguaje y lo segundo la habilidad en decir una u otra cosa en contextos diversos. Por lo tanto, en términos de competencia, una de las hipótesis centrales de la etogenia es que la gente posee un almacén de "conocimiento social", el cual les facilita actuar, dar descripciones, explicaciones o justificaciones de sus acciones. Sin embargo, esto por sí solo no explica el sentido total del comportamiento, es necesario recurrir a la explicación específica de la persona, para comprender

su "verdadero" significado que le otorga el actor. Es decir, la existencia de una red de convenciones sociales que permiten ciertos movimientos para ser vistos como una actuación significativa, requiere también la mirada de la persona con el fin de conocer que un mismo movimiento puede tener distintos sentidos en diferentes contextos. Esta orientación ha gestado investigaciones interesantes. Por ejemplo, Marsh, Rosser y Harré (1978) llevaron a cabo un estudio de la cultura de los fanáticos del futbol británico; este trabajo fue continuado por Marsh (1982). En ellos se ilustra la importancia de las reglas que los mismos fanáticos construyen y utilizan en su cultura local para explicar su conducta. Al respecto, Harré (1982) señala, la violencia de los *hooligans* es vista desde fuera como irracional, con valores no civilizados que conducen a la agresividad. Sin embargo, Marsh, mediante la entrevista, el análisis de la conversación y el video, demostró que la aparente conducta irracional e ilógica que los conduce a actuar con violencia se encuentra articulada a un estructurado cuerpo de reglas que muestran un orden moral compartido y aceptado por el grupo, que denota agresividad, peleas entre los fanáticos rivales, lucha por el territorio: ocupar el espacio de los contrarios es un triunfo ante el rival, el que algún miembro sea herido, por un rival es un acto de valentía. Esta explicación "local" nos hacer ver al fanático como un ser autónomo, capaz de dar una explicación "racional" de sus propios actos, los cuales forman parte de manera estructurada al contexto específico al que pertenece y, por supuesto, con un alto nivel de co-responsabilidad individual y agencia moral de sus propios actos.

Esta forma de abordar a los individuos, bajo contextos específicos, nos conduce a reflexionar que la persona tiene varios contextos relacionales, no solo uno. Todos forman parte de la construcción de su identidad individual. Sin embargo cabe reconocer que no todos los contextos, grupos o escenarios donde participamos impartan con el mismo poder en la persona, uno más que otros. Esta observación nos hace reconocer que para que una persona se apropie de un tipo de moralidad de un grupo y se convierta en una "forma de ser" (sentir, pensar, hacer), este debe tener varias condiciones estructurales y psicológicas. Tiene que ser un micro-grupo, en el que la persona interactúa en un periodo de tiempo considerable, y establece relaciones recurrentes con los miembros del grupo. Reconocer las relaciones nutricias, en este caso que tanto la persona se siente aceptada, reconocida, valorada, querida, tolerada, etc. por los otros. Estos elementos de orden emocional y cognitivo son fundamentales para comprender como un grupo de

pertenencia tiene más poder que otros en una persona y por lo tanto se apropia de una moralidad en particular. Por ejemplo, un adolescente que interactúa en varios grupos: familia, amigos y escuela. Para explicar su comportamiento en general es necesario ampliar nuestro foco de análisis, para visualizar y diferenciar los tres escenarios donde el joven o la joven interactúa, y con ello, observar qué grupo tiene más poder sobre la persona, de cual de ellos, en ese momento de su vida, se apropia sus creencias, reglas y principios, para constituir una forma de ser en particular, e incluso puede ir en contra de los otros grupos a los que pertenece, la típica tensión entre un adolescente (sus iguales) y su familia.

De la etogenia al construccionismo social

La etogenia que propuso Harré a principios de los años setenta, como programa de investigación para la psicología social, tiene como contexto la crítica que se estaba gestando a la filosofía de la ciencia representacionista, a la que nos referimos antes, y donde Harré participó activamente. Los efectos secundarios de este debate se sintieron en las ciencias sociales, y en especial en la psicología científica de corte positivista. Se habló de una "crisis" (Parker y Shotter, 1990) en la psicología social positivista en los años setenta, que condujo a reconocer una gran variedad de perspectivas que también contribuían en la explicación de los fenómenos psicosociales.

Del reconocimiento siguió un replanteamiento filosófico de la "realidad" psicosocial, en su propia argumentación ontológica y epistemológica, se redefinió a los sujetos de investigación como actores y no como rehenes de causas o estructuras predeterminadas universales, por lo que se reconoce el estudio ideográfico de los sujetos de investigación, como personas contextualizadas capaces de explicar sus propios comportamientos. Se gestó en la psicología un giro "interpretativo" y "contextual". Dentro de esta "crisis" y re-enfoque, se reivindicaron una gran variedad de autores que ya habían planteado estos problemas sin ser reconocidos, o fueron silenciados o marginados por un conocimiento dominante que imponía sus reglas de forma acrítica. Se rescribe la propia historia de la psicología y psicología social, y se visualizan autores de los años treinta del siglo XX. En especial cabe mencionar las propuestas de L. S. Vygotsky (1987, 1989, 1991) y Luria (1995) que establecen un vínculo entre cultura y biología para la constitución de los procesos superiores psicológicos, incluida la conciencia, mediante los usos del lenguaje; también la de G. H. Mead (1972) quien

advierte la emergencia de la persona y el *self* mediante la interacción simbólica; por otra parte, F. C. Barltett (1932, 1995) destaca la cualidad social de la memoria. Se valora las aportaciones de la Escuela de Chicago (Joas, 1990) para el surgimiento del interaccionismo simbólico de H. Blumer (1982). Más tarde en los años sesenta desde la sociología aparece la propuesta de la etnometodología de H. Garfinkel (1967), ciertamente con un parecido a la que dibujó Rom Harré (1982, 1983) en la etogenia, que revisamos brevemente antes. Todos coincidiendo en la naturaleza simbólica y sociocultural de los fenómenos psicológicos.

Esto evolucionó y se gestó en los años ochenta de la mano de K. Gergen (1985a) un nuevo movimiento dentro de la psicología que denominó: el construccionismo social o socioconstruccionismo, el cual se ha convertido en un programa de investigación prolífero, desde donde se ha replanteado un sinnúmero de problemas psicológicos. Medina señala que actualmente

> es imposible definir en una sola frase el construccionismo social, porque, aunque quienes se consideran construccionistas partan del consenso de que la realidad es una construcción sociodiscursiva, lo cierto es que este movimiento… no evoca una tradición unitaria, sino que existen varias aproximaciones que interpretan y explican la construcción de la realidad de diversas maneras (2011: 110).

Medina distingue entre los construccionistas realistas (Harré, 1992a, 1992b), relativistas (Gergen, 1985b, 1989, 1992a, 1992b, 1999), prácticos (Shotter, 1984, 1989), críticos realistas (Parker, 1992) y críticos relativistas (Ibáñez, 1989; Ibáñez e Íñiguez, 1997).

El discurso como objeto de estudio

Uno de los aspectos sustantivos del construccionismo social es señalar que la realidad psicológica es construida "en" los discursos, fuera de este la realidad no existe. Pero ¿qué significa discurso? El discurso no se reduce a su forma lingüística o cognitiva, es más que eso, son actos sociales con significado. Toda acción, interacción, emoción, pensamiento y práctica es socialmente significativa, tiene sentido en su contexto inmediato y es pragmático. Por lo tanto el discurso o la narrativa se convierte en el objeto de estudio de la psicología construccionista, porque mediante esta se podrá navegar en la psicología de las personas, reconociendo a la vez todo el escenario social e histórico donde se produce y se usa,

además de conocer aspectos sociales más complejos como el contenido de género, clase, posición, poder, etcétera.

A pesar de este acuerdo, se encuentran distinciones filosóficas importantes entre los construccionistas, Nos ocuparemos aquí, del debate entre la posición relativista-realista que defienden Gergen y Harré, respectivamente.

Construccionismo social relativista-realista

Los construccionista sociales relativistas, encabezados por Gergen (1985a, 1985b, 1986, 1989; Ibáñez, 1989, 1990, 1991), todo lo ponen en el campo de la negociación, la realidad está en un constante cambio "en" los usos del lenguaje, imposible de conocer como una forma acabada, precisamente por su naturaleza altamente cambiante. Por lo que cualquier historia tiene cabida y es válida con relación al grupo, proponiendo una clase de "todo vale", incluida la ciencia como cultura. Esta postura es entendible como respuesta a una epistemología positivista que intentó limitar el quehacer científico a una serie de cánones, despreciando otras clases de metodologías que conducían a conocer e intervenir sobre problemas naturales y sociales. Sin embargo, este tipo de construccionismo se radicalizó, avalando estudios que relativizaban ingenuamente "hechos" históricos, es el caso de aquellos que han intentado redefinir el holocausto para negarlo.

Por otra parte, Rom Harré defiende un construccionismo social "realista". Influenciado por las obras de Vygotsky (1987, 1989, 1991), Mead (1972), el segundo Wittgenstein (1988) y Goffman (1981) propone un programa de investigación psicosocial que parte en una clase de contextualización discursiva y el uso de modelos o analogía para conocer dicha realidad. Los fundamentos de dicha propuesta la encontramos en su trilogía: *El ser social* (1982), *El ser personal* (1983) y *El ser físico* (1991a). En ella dibuja una teoría sobre el ser humano y un programa de investigación en la que articula sus dimensiones física, personal y social, a las cuales denomina "formas de ser" (1993: 1-2).

El self y la persona

Harré distingue entre la persona y el sí mismo, "por "persona" doy a entender a un ser humano como individuo social encarnado y con entidad pública, mientras que por "sí mismo" doy a entender la unidad interior a la que pertenece toda la experiencia personal" (Harré, 1989c: 41). Por lo tanto, el estudio de la "mente" humana lo orienta hacia las formas del habla en contexto. En otras pa-

labras, Harré sugiere que "las leyes del pensamiento -o de las emociones, o los motivos, o de la acción individual... no son leyes de la fisiología, tampoco leyes de la lógica, sino las convenciones del lenguaje… de la forma de presentarnos a nosotros mismos… hacemos que tenga sentido dentro de nuestro entorno social y físico" (*ibid*.: 43). En otras palabras, la expresión y explicación de la mente humana o de lo psicológicamente propio encuentra su sentido en un "juego moral". La fuente del "sí mismo" señala Harré, es el concepto de individualidad social, alimentado por el de persona (Harré, 1991b). Ante este argumento, Harré propone para la psicología social un replanteamiento metodológico acorde con el reino de lo humano, una investigación de tipo colaborativo basada en métodos compresivos e ideográficos aunque utiliza también como recurso el uso de modelos, analogía y metáforas para conocer e intervenir sobre la esfera de lo psicológico. Para ello toma como ejemplo la propuesta del sociólogo Goffman (1981), quien utiliza la analogía dramatúrgica para estudiar "*el self*" y su relación con la persona y su contexto de producción (figura 1).

Figura 1

Modelo fuente	**Modelo explicativo**	**Asunto a conocer**
Dramaturgia: actores, auditorios, papeles, guiones, medios escénicos, vestuario, público, escenario, etc.	Presentación de la persona en la vida cotidiana	Identidad social del norteamericano. Se muestran en una persona varias identidades cuando interactúa en diversos escenarios
	Persona, el sí mismo, personalidad, interacción, sociedad, identidad, roles.	

Con la analogía dramatúrgica, señala Harré, podríamos observar al self, la persona y su contexto social como si esta fuese una producción teatral. Con esto no se pretende que lo psicosocial sea literalmente una obra de teatro. Es importante considerar al modelo solo como un marco interpretativo que nos guía para conocer el fenómeno psicosocial el cual nunca será una representación fiel de este. El modelo fuente, en este caso el dramatúrgico, centrará su atención en la

secuencia estructurada de acciones y la configuración de los actos sociales realizados, revelando la forma de un producto en un contexto en particular. Esto nos permitirá "ver" tanto los actos individuales como su estructura completa, es decir al actor y su escenario social, conduciéndonos a un modelo explicativo.

Sobre los métodos biográficos e historias de vida Harré y De Waele (1979), en su publicación, *Autobiography as a psychological method*, sugieren que la autobiografía "asistida" es un método psicológico que, mediante la cooperación entre el narrador y el investigador, facilita la producción de un documento que es la representación de cómo la persona percibe su vida, su conocimiento, sus creencias, y sus principios de acción y juicio. Esto nos conduce, según estos dos autores, a conocer los elementos básicos de la concepción de sí mismo y su representación social. El objetivo del investigador, añaden los dos autores, no es el de conseguir un documento personal cuyo valor descanse en la objetividad, sino de obtener un documento en el que prime la autenticidad del sujeto expresada a través de sus actitudes e interpretaciones personales.

En otras palabras, el relato biográfico no narra una vida sino que narra una interacción presente a través de una vida. Y la intersubjetividad y su historicidad se convierten en la base donde el conocimiento psicosocial se fundamenta, porque, tal como lo vimos arriba, solo en el discurso es posible interactuar y construir la realidad humana.

El cuerpo y el self

Por otra parte, Harré estudia magistralmente el rol del cuerpo biológico en la construcción del yo y la persona; señala que aquel tiene un papel indirecto o de soporte en el sentido de mi propia identidad. El cuerpo es la materia base para el punto de vista singular y la acción en el mundo, del cual dependen las características indexicales del uso de la primera persona: yo, aquí, allá, etc. En tanto que el lenguaje y el orden social me permiten tener un sentido de responsabilidad de lo que hago o dejo de hacer: "La naturaleza prueba el poder, sin embargo, el lenguaje y la cultura prueban el 'podríamos' y el 'debemos'" (1993: 5).

Lo "real" de los fenómenos psicológicos

Harré distingue entre dos niveles de discurso que se dan en la esfera psicológica, que aunque ambos son de naturaleza social estos tiene distinciones importantes. 1. Los discursos tácitos o implícitos que practica cotidianamente la

persona junto con los otros; y 2. Los discursos explícitos que se encuentran en una continua revisión y negociación. El primero tiene componentes históricos que nos permiten interactuar de manera ágil cotidianamente con los otros y con uno mismo de forma cohesionada como grupo en relación con la identidad, se constituye por reglas que definen una forma de vida, está integrado en nuestra práctica cultural diaria y se consideran como discursos identitarios, no es tan fácil de redefinir o negociar, e incluso los propios actores generan resistencias a cualquier intento de cambio. Esto es lo que Harré (1989a, 1989b, 1989c, 1992a, 1992b) denomina como la "esfera real" de lo psicológico y que es necesario reconocer como el campo o contexto donde tiene lugar el otro tipo de discurso, el "abierto", negociable y altamente cambiable. El propio Rom Harré concluye:

> Hay dos movimientos principales que sirven para frenar el relativismo radical de Gergen [...] las prácticas discursivas siempre envuelven el uso de algún lenguaje u otro, dentro del cual el sistema donde ellos están es tanto inteligible como garantizado [...] [y] quienes son ceñidos en el cambio de "realidades" son todos usadores de lenguaje que comparten una forma de vida. Negar una dimensión de una moralidad común es suprimir una de las condiciones dentro de la cual cualquier uso del lenguaje es posible, incluido la exposición de relativismo radical (1992b: 155).

A manera de conclusión: el realismo modesto como programa de investigación

El realismo modesto que propone Harré, desde la filosofía de la ciencia, se ha convertido en un programa de investigación potente para las ciencias naturales y sociales. Tal como lo revisamos, Harré nos explica cómo los grandes científicos que han revolucionado el mundo con su innovación conceptual y técnica, echaron mano del uso de modelos culturales para inspirarse y socializar sus descubrimientos desde una posición política basada en la creencia de que existe una realidad independiente, la cual, es posible conocer e intervenir sobre ella. Reconoce a la ciencia como una empresa social que rige sus prácticas en una moral rígida que se basa en prácticas metodológicas, aunque echa mano de la creatividad e imaginación como el uso de modelos, metáforas y analogía para conocer y construir el mundo. Por lo consiguiente los resultados de dicha labor son "verdades" honestas, y no verdades representacionistas. Una distinción

de realismo fundamental, la primera es referencial-modesta y la segunda es ingenua. La primera define el rol del investigador como colaborativo-modesto-experto y la segunda como arrogante-individualista que se sustenta en la verdad y la razón absoluta. En definitiva, Harré con ello nos hace ver que el proceso de investigación científica es una cultura construcción del mundo, y el investigador y comunidad son co-responsables de dicha construcción, por lo que el investigador nunca podrá evadir dicha condición.

Bibliografía

Barltett, F. C. (1932). *Remembering: a study in experimental and social psychology.* Cambridge: Cambridge University Press.

— (1995). *Recordar*. Madrid: Alianza.

Bhaskar, R. (1990). Introduction: realism and human being. R. Bhaskar, ed. *Harré & his critics.* Oxford: Basil Blackwell.

Blumer, H. (1982). *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona: Hora.

Feyerabend, P. (1975). *Contra el método: esquema de una teoría anárquica del conocimiento*. Barcelona: Ariel.

— (1989). *Límites de la ciencia: explicación, reducción y empirismo*. Barcelona: Paidós.

Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Gergen, K. J. (1985a). The social constructions movement in modern psychology. *American Psychologist*, núm. 40, vol. 3, pp. 266-275.

— (1985b). Social constructionist inquiri: context and implication. K. J. Gergen y K. A. Davis, eds. *The social construction of the person*. Nueva York: Springer-Vellag.

— (1986). Correspondance versus autonomy in the language of understanding human action. D. W. Fiske y R. A. Shweder, eds. *Metatheory in social science pluralism and subjectivities.* Chicago: University of Chicago Press.

— (1989). La psicología posmoderna y la retórica de la realidad. T. Ibáñez, ed. *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai.

— (1992a). Toward a postmodern psychology. S. Kvale, ed. *Psychology and posmodernism*. Londres: Sage.

— (1992b). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
— (1999). *An invitation to social construction*. California: Sage.
Goffman, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
Hacking, I. (2001). *¿La construcción social de qué?* Barcelona, España: Paidós.
Hanson, N. R. (1985). *Patrones de descubrimiento: observación y explicación*. Madrid: Alianza.
Harré, R. (1960). *An introduction to the logic of science*. Londres: Macmillan.
— (1961). *Theories and things*. Londres: Sheed & Ward.
— (1967). *The science: their origin and methods*. Glassgow: Blaikie.
— (1970). *The principles of scientific thinking*. Londres: Macmillan.
— (1972). *The philosophies of science*. Londres: OUP.
— (1975). *Causal power: theory of natural necessity*. Oxford: Blackwell.
— (1979). *Social being: a theory for social psychology*. Oxford: Blackwell.
— (1982). *El ser social: una teoría para la psicología social*. Madrid: Alianza.
— (1983). Nuevas direcciones en psicología social. J. R. Torregrosa y B. Sarabia. *Perspectivas y contexto de la psicología social*. Barcelona: Hispano-Europea, pp. 327-349.
— (1984). *Personal being: a theory for individual psychology*. Massachusetts: Harvard University Press.
— (1986). *Varieties of realism*. Oxford: Blackwell.
— (1989a). Language and the science of psychology. *Journal of Social Behaviour and Personality*, vol. 4, núm. 3, pp. 165-188.
— (1989b). Language games and the texts of identity. J. Shotter y K. J. Gergen, eds. *Texts of identity*. Londres: Sage.
— (1989c). La construcción social de la mente: la relación íntima entre lenguaje y la interacción social. T. Ibáñez, ed. *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sandai.
— (1990). Exploring the humana umwelt. R. Bhaskar, ed. *Harré and his critics*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 295-364.
— (1991a). *Phisical being: a theory for a corporation psychoogy*. Oxford: Blackwell.
— (1991b). The discursive production of selves. *Theory and Psychology*, vol. 1, núm 1, pp. 51-63.

— (1992a). The second cognitive revolution. *American Behavioral Scientist,* vol. 1, núm. 36, pp. 5-7.
— (1992b). What is real in psychology: a plea for person. *Theory and Psychology*, vol. 2, núm. 2, pp. 153-158.
— (1993). *Social being II*. Oxford: Blackwell.
— y E. H. Madden (1975). *Causal power: a theory of natural necessity*. Oxford: Blackwell.
— y P. F. Secord (1972). *The explanation of social behavior*. Oxford: Blackwell.
— y D. Waele (1979). Autobiography as a psychological method. G. Ginsburg, ed. *Emerging strategies in social psychology research*. Oxford: Blackwell.
Ibáñez, T. (1989). La psicología social como dispositivo desconstruccionista. T. Ibáñez, ed. *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sandai.
— (1990). *Aproximaciones a la psicología social*. Barcelona: Sendai.
— (1991). Social psychology and the rhetoric of truth. *Theory and Psychology*, vol.1, núm. 2, pp. 187-201.
Ibáñez, T. y L. Íñiguez, eds. (1997). *Critical social psychology*. London: Sage.
Joas, H. (1990). Interaccionismo simbólico. A. Giddens *et al.,* eds. *La teoría social hoy.* Madrid: Alianza.
Kuhn, T. (1975). Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación. I. Lakatos y A. Musgrave, eds. *La crítica y el desarrollo del conocimiento.* Barcelona: Grijalbo, pp. 81-114.
— (1990). *La estructura de las revoluciones científicas.* México: Fondo de Cultura Económica.
Lakatos, I. (1975a). La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales. I. Lakatos y A. Musgrave. *La crítica y el desarrollo del conocimiento.* Barcelona: Grijalbo, pp. 203-344.
— (1975b). La falsación y la metodología de los programas de investigación. I. Lakatos y A. Musgrave. *La crítica y el desarrollo del conocimiento.* Barcelona: Grijalbo, pp. 203-344.
— (1983). *La metodología de los programas de investigación*. Madrid: Alianza.
Lakatos, I. y A. Musgrave, eds. (1970). *La crítica y el desarrollo del conocimiento.* Barcelona: Grijalbo.
Luria, A. R. (1995). *Conciencia y lenguaje*. Madrid: Visor (Aprendizaje).
Lyotard, J. F. (1984). *The postmodern condition: a report on knowledge.* Manchester: Manchester University Press.

Marsh, P. (1982). Rules in the organization of action: empirical studies. M. von Cranach y R. Harré, eds. *The analysis of action.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 231-241.

— E. Rosser y R. Harré (1978). *The rules of disorder.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

Mead, G. H. (1972). *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social.* Buenos Aires: Paidós.

Medina, R. (2011). *Terapia familiar crítica: cambios modestos, grandes revoluciones*. México: E-Libro.

Morin, E. (1997). *Ciencia con consciencia.* Barcelona: Paidós.

Munné, F. (1989). *Entre el individuo y la sociedad: marcos y teorías actuales sobre el comportamiento interpersonal*. Barcelona: PPU.

Parker, I. (1992). *Discourse dynamics*. Londres: Routledge.

— y J. Shotter, ed. (1990). *Descontructing social psychology*. Londres-Nueva York: Routlege.

Popper, K. (1975). La ciencia normal y sus peligros. I. Lakatos y A. Musgrave, eds. *La crítica y el desarrollo del conocimiento.* Barcelona: Grijalbo, pp. 149-158.

— (1983). *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós.

Quine, W. V. (1969). Epistemology naturalized. W. V. Quine. *Ontological relativity and other essays.* Nueva York: Columbia University Press.

Shotter, J. (1984). *Social accountability and selfhood*. Oxford: Basil Blackwell.

— (1989). El papel de lo imaginario en la construcción de la vida social. T. Ibáñez, ed. *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sandai.

Vygotsky, L. S. (1987). *Pensamiento y lenguaje. Teoría del funcionamiento cultural de las funciones psíquicas.* Buenos Aires: La Pléyade.

— (1989). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores.* Barcelona: Grijalbo.

— (1991). *Obras escogidas.* Madrid: Visor Aprendizaje/Ministerio de Educación y Ciencia.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas.* México-Barcelona: UNAM/Grijalbo.

[X]

Foucault y el cuerpo

▲

*Francisco Javier Cortazar Rodríguez**

Introducción

Michel Foucault es, sin duda, uno de los pensadores sociales más interesante y atractivo para reflexionar sobre las sociedades contemporáneas. Sus ideas y propuestas son muy sugerentes a la hora de debatir sobre temas como el cuerpo, las normas, el poder, la biopolítica, las instituciones, las ciencias sociales, la verdad, la vigilancia o el control social. Intentar una revisión de sus principales conceptos resultaría demasiado amplio para el espacio disponible en la presente obra, por lo que me limito a una propuesta mucho más modesta pero no menos sugerente. Por lo anterior en este trabajo me limitaré a una breve discusión sobre el cuerpo, en particular sobre la construcción social de la belleza física y algunas de las técnicas necesarias para alcanzarla, mantenerla o prolongarla, como el ejercicio físico, las dietas y las cirugías estéticas. Tales reflexiones no estarían completas sin algunas palabras sobre la obesidad y los desórdenes alimenticios (como la anorexia, la bulimia y la ortorexia), que sirven para ejemplificar mejor algunas de las cuestiones planteadas por el intelectual francés.

El propósito del presente trabajo es revisar algunos de los conceptos medulares propuestos por Foucault a la luz de las discusiones contemporáneas sobre el cuerpo, en particular me interesa discutir la belleza física y el consumo corporal como nuevos mecanismos del biopoder y de la normalización para la realización del moderno sistema de producción, así como el mercado como nueva entidad del ejercicio del poder en sustitución creciente del Estado.

Michel Foucault desarrolló su obra a lo largo de veinte años, desde 1963 hasta 1984, año de su muerte, lapso en el que se constituyó en uno de los pensadores

* Profesor investigador del Departamento de Estudios Socio Urbanos (DESU). Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: francisco.javier.cortazar@gmail.com

más activos y prolíficos, dejándonos un importante legado que por sus alcances involucra a gran parte de las ciencias sociales, así como a una multiplicidad de temáticas. Para nuestro caso el tema del cuerpo y sus relaciones con el poder y el saber, son un eje de reflexión y debate en las sociedades contemporáneas.

El presente trabajo está dividido en tres partes: en el primero realizo un breve resumen de algunos de los conceptos medulares del pensamiento de Michel Foucault, destacando los de normalización, poder y biopolítica, para enseguida discutir; en el apartado segundo, el surgimiento del mercado de la belleza corporal como nuevo mecanismo de realización del régimen contemporáneo en sustitución del Estado, centrándome en el cuerpo y el consumo; y en el apartado final examino algunas de las consecuencias políticas de la expansión del mercado de la belleza física como lo son la exclusión, la vigilancia y sus impactos en la subjetividad.

Foucault, normalización y poder

El cuerpo, además de ser una realidad biológica, es también una construcción social. Numerosos son los trabajos que se han desarrollado en los últimos años desde esta perspectiva, desde aquellos que trazan la historia del cuerpo (González Crussí, Vigarello, Courtine, Le Goff), la antropología y la sociología del cuerpo (Le Breton, Bourdieu, Turner, Elias, Goffman), los análisis de género (Buttler, Haraway, de Laurentis, Lamas), o la multiplicidad de temas de investigación: la medicalización de la vida, la construcción social de la sexualidad, la locura, la juventud, la vejez, el baile, la belleza, el auge de la cirugía plástica, la obesidad, los desórdenes alimenticios (anorexia, bulimia, ortorexia[1]), el físico-constructivismo, la vigorexia,[2] el delito o el sistema judicial.

[1] La ortorexia es la obsesión que algunos individuos llegan a desarrollar por consumir exclusivamente alimentos "sanos" y a evitar ciertos alimentos por diversas causas: por contener grasas, conservantes, aditivos o productos animales, alimentos a los que consideran peligrosos. Las personas con ortorexia viven obsesionadas por la calidad y el origen de los alimentos. Debido a esta obsesión es frecuente que padezcan de algún grado de desnutrición, a pesar de consumir alimentos de calidad, en ocasiones puede presentarse incluso la muerte (Cortazar, 2010: 110).

[2] Trastorno que se manifiesta por la obsesión que algunos individuos llegan a desarrollar preocupados por su musculatura y tonificación muscular, que los induce a la

El cuerpo, como construcción social, es objeto de disputa entre instituciones y discursos. Su disputa radica en la definición sobre lo que se debe entender por él, así como sobre sus prácticas légitimas. Por ejemplo: ¿cómo debe ser el ejercicio de la sexualidad?, ¿en dónde está la frontera entre estar enfermo o sano, joven o viejo?, ¿quién dicta esta diferencia y bajo qué criterios? Preguntas como las anteriores abren nuevas vías a las ciencias sociales para inquirir sobre el lugar que el cuerpo ocupa en los problemas contemporáneos, así como en la constitución de saberes. El cuerpo es una entidad social rodeado de tabúes, prohibiciones y castigos, pero también fuente de premios y admiración. Un tema como el aborto ilustra bien este conflicto de intereses sobre lo que es el cuerpo femenino y su definición: mientras la Iglesia y los grupos más conservadores de la sociedad pugnan por la prohibición absoluta del aborto bajo cualquier circunstancia, otros discursos y representaciones emanados de grupos sociales distintos pelean por su legalización (médicos, feministas, grupos liberales y de izquierda). Es decir, el aborto se convierte en un objeto que permite definir los grados de libertad que el cuerpo femenino tiene en la sociedad, quién lo define y bajo qué circunstancias, quién lo norma, prohibe y permite (Bourdieu, 1994).

Para Foucault, el cuerpo es un texto donde se inscribe la realidad social. De acuerdo con su pensamiento, las formas de gobierno contemporáneas vigilan y orientan el comportamiento individual a través de las instituciones: la medicina, la escuela, la fábrica, el ejército, la cárcel, la religión, el consumo, la publicidad, los medios de comunicación, etc. Estas formas de gobierno dotan a los individuos y a los grupos sociales de normas, es decir, de maneras de actuar y obedecer que son garantes del orden social. La preocupación de Foucault por las normas está en que estas ejercen un efecto de normalización, de inclusión en la normalidad mediante el disciplinamiento de los actos y conductas de los individuos. La normalización se da a través de la disciplina. La disciplina es ejercida por el poder a través de las normas con el objetivo de disciplinar los cuerpos, en hacerlos obedientes a las normas. Un ejemplo de ello serían los monasterios, que regulan la vida de las personas que lo habitan marcando los ritmos de las actividades, las conductas esperadas en cada momento, incluso normando

vigilancia constante de su alimentación, rutina física e incluso dejar de mantener una vida normal por atender su obsesión por la tonicidad muscular (Cortazar, 2010: 110).

las formas de pensar y percibir (Foucault, 1988, 1992a). La norma opera en un campo de acción que no es la ley, sino que está más allá de la ley.

La reforma penitenciaria que analiza Foucault en varios de sus textos (*Vigilar y castigar, La verdad y las formas jurídicas*), ocurrida en el siglo XVIII con el surgimiento del panóptico de Bentham, da cuenta de cómo la disciplina actuará sobre los individuos en campos que van más allá de la ley, pues antes de esta reforma penitenciaria la ley operaba como único mecanismo de disciplinamiento de los individuos, de forma que las infracciones a la ley eran lo que estas castigaban. Sin embargo, a partir del siglo XVIII el poder se servirá de otro mecanismo auxiliar, la disciplina. Mediante las normas los individuos son disciplinados mediante múltiples instituciones de normalización, gracias a las cuales la ley ya no es el único mecanismo sancionador de las faltas. En adelante las normas son el nuevo mecanismo de disciplinamiento de los cuerpos, quedando la ley para aquellos casos extremos fuera de la norma. Pero la disciplina opera a nivel individual, no a nivel de los grupos sociales.

Para disciplinar a los colectivos humanos existe lo que Foucault ha denominado como la biopolítica. Gracias a la biopolítica el poder puede administrar el cuerpo colectivo: la población. Es así como la población se convierte en un concepto político que permite manejar la vida colectiva. Censos y estadísticas son medios para constituir a la población como concepto y hacerla medible, cuantificable, manejable, inteligible y trasparente: tasas de nacimientos y defunciones, índices de salud y enfermedad, higiene, esperanza de vida, tasas de reproducción, intensidad de las enfermedades o tipos de muerte.

El descubrimiento de la población como cuerpo colectivo permite que este sea administrado para hacerlo productivo para producir bienes, riquezas u otros individuos. La población es ahora un concepto del que se ocupa la política para su racionalización y administración a gran escala que busca disminuir o erradicar lo aleatorio. La biopolítica es uno de los grandes conceptos acuñado por Foucault que nos explica las formas en que la administración de la vida es uno de los objetivos de la política y del ejercio del poder, tanto a nivel individual como colectivo. La expropiación de la vida biológica por el poder es uno de los rasgos de este mecanismo de control sobre la vida (Foucault, 1991).

Para el ejercicio del poder ambos mecanismos, disciplina y biopolítica, son de primera importancia, pues mediante ellos se gobiernan la vida individual y colectiva. El poder crea cuerpos disciplinados aptos para el trabajo, dóci-

les, cuerpos que consumen y producen ofreciendo un mínimo de resistencias. La disciplina y la biopolítica forman parte de lo que Foucault ha denominado como biopoder, es decir, el poder que gobierna sobre la vida (por ejemplo, la sexualidad), y poder que gobierna sobre la muerte (por ejemplo, el racismo). El moderno biopoder también tiene su origen en la reforma jurídica del siglo XVIII que en adelante abandona la idea del soberano que da la muerte y deja vivir para transformarse en la idea contemporánea del poder que hace vivir y deja morir.

Foucault nos explica en *La verdad y las formas jurídicas* (1988) el desplazamiento de la ley en beneficio de la norma, pues el biopoder necesita mecanismos permanentes, objetivos y regulares para lograr una mayor eficacia sobre los cuerpos, evitando las arbitrariedades, lo aleatorio y la interpretación subjetiva. Así el poder comienza a evitar las represiones y las prohibiciones, fomentando a través de las normas y el saber las clasificaciones, mediciones, jerarquizaciones y exclusiones para establecer estrategias de normalización.

En el desarrollo del capitalismo y las sociedades contemporáneas el biopoder ha sido fundamental al asegurar la inserción controlada de los cuerpos en los aparatos productivos y de consumo y para ajustar a la población en los procesos económicos. La norma y la normalización se aplican al cuerpo individual disciplinándolo, y a la población regularizándola.

De esta forma los cuerpos se han constituido en un escenario de las relaciones de poder, tanto a nivel individual como colectivo. Podemos leer entonces las relaciones de poder inscritas en los cuerpos, encarnadas en los individuos y en los gestos, en las palabras y en los discursos, en las representaciones del yo individuales y colectivas.

Estas relaciones de poder encarnadas en los individuos y en las relaciones sociales no son solo verticales sino también horizontales, pues tal como lo plantea Foucault, el poder no es una cosa o una propiedad que uno tome, sino un conjunto de relaciones que se ejercen a múltiples niveles pues somos objetos del poder y ejercemos poder sobre otros. El poder no es un objeto sino una relación.

Consumo, cuerpo y poder

Tomando como punto de partida las anteriores ideas de Michel Foucault exploraremos algunas cuestiones contemporáneas como el consumo y el cuerpo en relación con el ejercicio del poder y del saber. Lo anterior debido a que si bien

Foucault se preocupó por el cuerpo lo hizo desde una óptica relacionada con la genealogía del poder y la normalización, pero no tomó en consideracón algunos otros aspectos como el mercado y la belleza física, dos realidades de las que se sirve el poder como nuevas estrategias de normalización y expansión.

Aquí estoy considerando al consumo como otra de las formas en las que el poder ejerce su influjo sobre los individuos y las sociedades. En particular me refiero al consumo suntuario, pero no desde una perspectiva frívola o carente de interés, sino vista desde un ángulo que refleja nuestros valores, nuestra individualidad y personalidad, así como nuestra posición en la pirámide social. La propia diversidad de las sociedades contemporáneas hace que algunos grupos e individuos sean más propensos al consumo suntuario y de prestigio. En ellos el poder ha creado cuerpos dóciles que consumen pero también les abre vías para desmarcarse de otros y crear afinidades con gupos de pares. Más allá de la apariencia y la moda vestimentaria, el consumo de artículos de prestigio se relaciona con estrategias de preservación o aumento del atractivo corporal, incluso con la idea de sacrificio (Miller, 1999). De forma paralela, la valorización de la apariencia solo es posible a las múltiples contribuciones de técnicas y saberes de diversas disciplinas y ciencias. Hoy el cuerpo que se valoriza, el cuerpo atractivo, bello, joven es también un cuerpo que consume y mantiene estrechos canales de comunicación con la medicina, la salud, la cirugía plástica, la moda, la publicidad, los medios de comunicación, el deporte, la fisiología, la sexualidad, la estética y el estilo, por mencionar algunos de ellos.

Es decir, hoy tanto el cuerpo como el consumo mantienen múltiples conexiones con diversos saberes y disciplinas, con tecnologías y políticas. Para Foucault, el saber no es una verdad absoluta sino algo cambiante a lo largo del tiempo y de las sociedades. Los actos de consumo a niveles microscópicos extraen saber sobre los individuos para afinar sus mecanismos, lo mismo que ha hecho extrayendo los saberes al cuerpo. Las modernas tecnologías de comunicación y de procesamiento de la información permiten al poder afinar sus saberes sobre los actos de consumo de los individuos de múltiples maneras, desde el ticket del supermercado hasta las mediciones de tiempo y trayectorias en los centros comerciales, desde la investigación de tendencias vestimentarias en la calle hasta el análisis de los colores y formas de los empaques de los productos.

El nacimiento de las ciencias sociales y humanas se da junto a la revolución industrial, el capitalismo y la burocracia. Se trata de ciencias que tienen por ob-

jetivo indagar en el individuo y en la sociedad, tanto para conocerla mejor como para buscar su emancipación o mejora. Es decir, tienen por función extraer saber de ella. Un saber que sirve tanto al poder para dominar mejor a la sociedad como para reformarla. No se trata de un fatalismo. No se trata de que el poder nos domine a todos, de que sea algo negativo, sino que se trata de algo impersonal, que lo mismo destruye que crea, crea márgenes de libertad y nuevos escenarios de desarrollo que ofrecen oportunidades a los propios sujetos.

El saber extrajo el conocimiento que el antiguo artesano poseía e iba transmitiendo de forma oral, de generación en generación (Sennett, 2009), para volverlo un saber instrumental capaz de producir industrialmente a grandes escalas gracias a la mecanización y, posteriormente, a la robotización y automatización. Hoy esa sofisticación se usa en los procesos de consumo, en la medición y escrutinio constante de los actos de consumo, así como para adelantarse a las necesidades y deseos de los individuos. Los actos de consumo son analizados de manera científica por múltiples disciplinas para fabricar productos que satisfagan al cliente en sus múltiples necesidades. Aquí nos ocupamos de aquellas relacionadas con el cuerpo como objeto de consumo (la belleza, la alimentación, la salud, la apariencia, el deporte).

Al hablar del saber me estoy refiriendo a los saberes múltiples extraidos de las prácticas de indagación y escrutinio permanentes a las que son sometidos los individuos y los grupos sociales. El saber sobre el cuerpo y el dominio de sus fuerzas constituyen lo que Foucault denominó como la tecnología política del cuerpo: "esta tecnología es difusa, rara vez formulada en discursos continuos y sistemáticos; se compone a menudo de elementos y de fragmentos, y utiliza unas herramientas o unos procedimientos inconexos" (1998: 33). El que surjan creencias y disposiciones vividas como verdaderas obedece a hechos colectivos objetivos, a toda una construcción cultural e histórica, a una política que las ha convertido en indudables, lo que produce individuos sujetos al poder y al saber en turno. De ahí que el poder se encarne, tome cuerpo en los individuos, se manifieste a través de sus gestos y actitudes, en sus discursos y aprendizajes, en su vida cotidiana y en la intimidad de su sexualidad.

Vivir la belleza como una obligación, como un mandato que coacciona a estar presentables, a invertir en nuestra apariencia, a vigilar lo que comemos, a dedicarle largas sesiones de cuidados a nuestro cuerpo es hoy una verdad, que si bien afecta más a las mujeres que a los hombres, estos se incorporan cada vez

más al mercado de la corporalidad y dudan menos de la verdad que sentencia como objetivo y prioridad el mantener una apariencia agradable, apetecible, envidiable. Es una verdad que se va introduciendo cada vez más en la vida cotidiana de los individuos, literalmente en los poros de la existencia misma.

Esta verdad, conforme a Foucault, consiste en la creación de discursos que los sujetos aceptan como auténticos, por lo que aun nos resta hacer la historia de esta verdad. De hecho, Foucault distingue dos historias de la verdad: la historia interna de la verdad, que se corrige a partir de sus propios principios de regulación; y la historia externa de la verdad:

> La primera es la que se lleva a cabo en la historia de las ciencias; la segunda es la que parte de las reglas de juego que hacen nacer en una sociedad determinadas formas de subjetividad, determinados dominios de objetos, determinados tipos de saberes (Castro, 2004: 344).

Los sistemas de poder producen y sostienen la verdad y ella misma induce y reproduce los sistemas de poder, y ambos constituyen los regímenes de verdad, idea que Foucault retoma de Nietzsche. Cada campo de la vida social produce discursos verdaderos que a su vez producen distintos efectos. Así, llamar a alguien *desviado* tiene efectos distintos que llamarlo *enfermo*. Mientras que el primero es de índole moral, el segundo se pretende objetivo sostenido a partir de la ciencia médica, medible y susceptible de tratamiento. El propio concepto de enfermedad no es algo acabado ni produce un consenso unánime en todos los individuos y disciplinas, así la frigidez y la histeria de la mujer dejan de ser un problema médico, una enfermedad, en 1950 para convertirse en un asunto de la sexualidad individual de cada quien (Maines, 2010). Al mismo tiempo características biológicas normales del cuerpo como la vejez, la calvicie, los cólicos menstruales y otras etapas son cada vez más reclamadas como propias de la medicina que los diagnostica como *padecimientos* y propone soluciones que se pueden comprar en el mercado de la salud. Por lo que cada sociedad tiene su régimen de verdad, los discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos, los mecanismos que permiten distinguir lo falso y las maneras de sancionarlo, las técnicas y procedimientos para la obtención de la verdad y el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero. Sin embargo, cada vez más este poder-saber está encarnado en las grandes

corporaciones y compañías de bienes y servicios y cada vez menos en el Estado y sus instituciones. El mercado es el nuevo eje alrededor del cual gira la verdad sobre el cuerpo.

El poder, al ejercerse sobre los individuos y sobre los grupos, pasa por el reconocimiento de la verdad, del poder de esta verdad. El poder no solo esclaviza, también crea márgenes de libertad y mecanismos de realización personal que ofrecen a los individuos nuevos horizontes, formas de alcanzar el éxito y ser sujetos de prestigio, sin ser algo eterno pues la muerte es la frontera última. La búsqueda frenética para alcanzar determinados grados de belleza y ser atractivo a los demás empuja a los individuos al consumo constante de productos que son ofrecidos en el mercado pero que por inevitabilidad biológica llegará el momento en que el individuo quede atrás y sea sustituido por nuevos cuerpos que cumplen con los estándares de belleza deseados. Se trata de una libertad un tanto opresiva y angustiante, en la medida en que inevitablemente tiene un fin. Como mecanismo de poder es muy efectivo, pues hace circular y consumir a la gente sin necesidad de recurrir a la violencia. Una fuerza profundamente productiva que va un paso más allá de la revolución industrial, cuando fue destruido el régimen de producción anterior y las masas campesinas se vieron forzadas a aumentar la producción industrial. Ahora se trata de llevarla a su última etapa, el consumo. Es en el consumo donde hoy el régimen económico contemporáneo se realiza y dota a los grupos sociales y a los individuos de identidad.

Las disciplinas (economía, política, medicina) se encargan de normalizar los cuerpos homogeneizándolos y clasificando todo aquello que escape de la norma para buscar su posterior normalización o anulación. La disciplina, como técnica del ejercicio del poder, no fue totalmente inventada sino elaborada en sus principios fundamentales durante el siglo XVIII, al momento en que el poder monárquico se vuelve poco eficaz y costoso:

> Ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco del poder. Podría encontrarse fácilmente signos de esta gran atención dedicada entonces al cuerpo, al cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican (Foucault, 1998: 140).

Desde que nacemos nos vemos sometidos a múltiples procesos de disciplinamiento, vigilancia y normalización, lo que nos va constituyendo en sujetos aptos socialmente. Pero más allá de ser aptos para convivir en sociedad lo que está por detrás son las relaciones de poder que obligan al cuerpo a mostrarse de determinada forma, a someterse a ceremonias específicas, se le exigen unos signos de adhesión, lo marcan, lo doman, lo fuerzan a trabajar y lo coaccionan a consumir ciertos productos y bienes. La disciplina enseña a los sujetos a ser útiles: "El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido" (Foucault, 1998: 33). La disciplina fiscaliza y controla la conducta, los comportamientos, las aptitudes y las preferencias imponiendo la docilidad-utilidad.

Subjetividad, exclusión y consumo

El desarrollo del capitalismo como sistema productivo ha generado un discurso y una sociedad donde el consumo es uno de los principales mecanismos de integración social e identidad individual (Entwistle, 2002; Ewen, 1991; Le Breton, 2002b; Lipovetsky, 1990, 2012; Traversa, 1997; Vigarello, 2004). El consumo y sus formas son mecanismos de poder, estrategias y microfísicas difusas que determinan singularidades y subjetividades. Es en el cuerpo donde se encarna el orden social, lo expresa y se expresa a través de él gracias a los procesos de normalización de las subjetividades. Las prácticas discursivas de la sociedad contemporánea estimulan el cultivo de la belleza física y el consumo como fines en sí mismos, como objetivos y blanco de las miradas. Los discursos sobre la belleza física, la publicidad y la moda se imponen cada vez más al volverse imperativos, obligaciones, compromiso y promesa. El sujeto se siente obligado a mantenerse en un régimen de vigilancia constante y continuo sobre su propio cuerpo y sobre los cuerpos de los demás para que este se encuentre conforme a los valores esperados por el consumo: en el peso ideal, en la apariencia ideal, en la belleza ideal, en la estatura ideal, en el comportamiento ideal, en el consumo ideal. Y los productos y servicios del mercado están ahí para ofrecer la solución adecuada: light, diet, orgánica, bio, ecológica, responsable, pura. El consumo es la ruta hacia la perfección, la autoestima elevada, el reconocimiento colectivo, la realización personal y el éxito social.

El consumo moviliza valores para la autoconstrucción de la subjetividad normalizada y cada vez más individualizada y personalizada a voluntad. Si la

industrialización de los siglos XIX y XX era el mecanismo que el poder puso en práctica para crear, vigilar y normalizar trabajadores, en los últimos años el consumo es el nuevo mecanismo hecho para crear y disciplinar consumidores cada vez más diferenciados. Hoy somos juzgados, clasificados y destinados a vivir de cierto modo, bajo determinados estilos reconocibles por los demás. Nuestro cuerpo es el protagonista, expresión y emblema de libertad y realización, nos proporciona una identidad y mediante él alcanzamos la belleza, el prestigio y la perfección. La belleza es manipulable gracias a las dietas, ejercicios, artículos de belleza y aseo, estéticas, cirugías, accesorios y servicios. Pero no solo consumimos productos y servicios, nuestro propio cuerpo es un artículo que se consume, un artículo que se vende, el consumidor es un producto consumible (Bauman, 2007: 26).

Las instituciones disciplinarias de antaño (el monasterio, el convento, la fábrica, la cárcel, la escuela, el manicomio, el internado, el cuartel) han heredado parte de sus lógicas a las nuevas disciplinas corporales (como la publicidad, la salud y el consumo) pues los individuos de hoy experimentan sentimientos como la culpa y la verguenza al no tener una figura conforme a lo esperado. La obesidad, por ejemplo, no solo es experimentada por el propio individuo sino tambiés es colectivamente señalada por los demás haciéndola visible, notable, evidente y escandalosa. De ahí el auge de los métodos de intervención corporal para alcanzar un rápido adelgazamiento y lograr, por fin, la integración a la normalidad. En el otro extremo están quienes padecen desórdenes de la alimentación (anorexia, bulimia y ortorexia), que viven permanentemente angustiados por su apariencia. Ellos sienten angustia permanente al vivir en un mundo que ven como ajeno y extraño, volcándose hacia aquello que sienten como inmediato y sobre lo que sí tienen control: su cuerpo. Manifiestan una voluntad de hierro gobernando y supervisando todo lo que entra a su cuerpo, las cantidades y las calidades (Ewen, 1991: 206-215).

La imagen corporal es hoy una construcción simbólica que se ha vuelto valiosa, instrumento mediante la cual el individuo se concibe a sí mismo y se apropia los discursos de la belleza y la apariencia física. Las representaciones corporales de los medios de comunicación difunden imágenes que se han vuelto normalizadoras para la mayoría de nosotros, y para muchos otros son imágenes contra las cuales luchan en permanencia a través de diversas resistencias, luchas y oposiciones.

La disciplina no debemos identificarla con una institución particular ni con un aparato específico, sino con una tecnología sugerida, con un ejercicio del poder, con una modalidad de su ejercicio, implicando todo un conjunto de instrumentos, técnicas y niveles de aplicación. Como anatomopoder (poder que se ejerce a nivel del individuo, sobre su anatomía) guía los cuerpos para introducirse en lo más íntimo, inculcando maneras de actuar y pensar, con efectos positivos y negativos. Así, el sujeto no solo es normalizado sino que también adquiere autonomía al tener una mayor subjetividad e individualidad (Sossa Rojas, 2011). La búsqueda de la belleza física y el placer por consumir también inciden en los procesos de individualización, que cada día es mayor y más heterogénea. Por lo que el mercado contemporáneo no conduce a la homogeneización sino hacia una mayor individualización que busca permanentemente el placer.

Si bien Max Weber (1979), en su famoso ensayo sobre el nacimiento del capitalismo y sus relaciones con el protestantismo, pregonaba la idea de que aquel para nacer necesitó de una disciplina ascética, hoy por el contrario el capitalismo para realizarse y expandirse se basa en el fomento del deseo y en la personalización de los placeres, preferencias, gustos y tendencias de cada uno. En una política del estilo que se basa en la apariencia y su obsolescencia para nuevamente actualizar permanentemente el estilo. En la actual sociedad de consumo los objetos apuntan menos a su utilidad y más a su estilo y su valor simbólico de prestigio y hedonismo. Son ellos los que dotan de plusvalía a los propios objetos y sus poseedores y menos sus características objetivas y utilitarias.

Después de la segunda guerra mundial los medios de comunicación apuntan y refuerzan los discursos que tienen como centro el consumo y el valor estético del cuerpo como pilares, tendencia que se inició después de la primera guerra mundial, en los fabulosos años veinte. Conforme a este ideal reforzado por las imágenes trasmitidas por los medios de comunicación los cuerpos deben ser bellos, delgados, saludables, bronceados, productivos y jóvenes. La belleza es hoy un capital simbólico que puede, y debe, adquirirse, incrementarse, comprarse, prolongarse, trabajarse, ganarse, poseerse. Sin embargo, queda claro que se trata de un producto de mercado al alcance de quien puede pagarlo (Le Breton, 1999).

Paradójicamente, la obesidad es hoy una epidemia mundial y un problema de salud pública que aqueja fundamentalmente a quienes menos recursos económicos y culturales tienen, al mismo tiempo que la desnutrición es una enfer-

medad de la pobreza, de forma que se puede estar gordo y desnutrido al mismo tiempo. La gordura hoy es lo opuesto a la belleza y las personas que la padecen son reprobadas moralmente como débiles de carácter, autocomplacientes, sin fortaleza moral ni determinación, susceptibles de dejadez, abandonadas de sí, sin voluntad (Vigarello, 2011). Más allá de la estética, el poder manifiesta su poder de normalización y exclusión al afectar más a las mujeres que a los hombres, más a los jóvenes que a otros rangos de edad, al mismo tiempo excluyendo a los viejos y a los enfermos. Belleza y consumo se refuerzan mutuamente, para alcanzar la belleza hay que consumir, para consumir ciertos productos debemos ser bellos. No desear o no poder cumplir con esos estándares es vivir en la exclusión, en los márgenes.

El canon físico también juega en estas coordenadas del poder, ya que la estatura y las medidas corporales vuelven a la belleza algo objetivo, medible, cuantificable y mensurable. Por ejemplo, el modelo de belleza física ideal promovido por las industrias de la moda y los medios de comunicación se fundamenta en cuerpos de mujeres con excesiva delgadez, de estatura y peso excepcionales. Hoy una *top model*, de pasarela internacional, puede medir fácilmente 1.78 m y pesar 58 kg, características de las que se encuentran excluidas más de 95% de las mujeres (Cortazar Rodríguez, 2010). Cumplir estos cánones femeninos de belleza ideal facilita el acceso a los círculos del poder económico, político y mediático (Goffman, 2002).

Por otra parte, la delgadez es hoy un valor eufórico asociado a valores como la salud, la independencia, la autonomía, el éxito profesional y social y de alto valor erótico (Jiménez, 2005; Vigarello, 2004). La oferta para disciplinar el cuerpo y lograr la esbeltez deseada es amplia: gimnasios, centros de belleza, cirugías estéticas, suplementos nutricionales y dietéticos, prendas para lucir delgado, cosméticos, fármacos, prensa especializada, videos, máquinas para hacer ejercicio en casa, etcétera.

La imagen corporal no solo es aconsejada por el cine, la televisión, las revistas, la fotografía e internet, también dictan cómo hay que pensarla y valorarla. El cuerpo es su objetivo, imponen normas y cánones, prodigan consejos, remedios y técnicas, alaban con admiración las proezas estéticas y castigan duramente los excesos. El culto al cuerpo es una nueva forma de consumo, y cada vez más es una forma presente en los consumos culturales. La diferencia respecto a la biopolítica señalada por Foucault es que de ella ya no se encarga solo el Esta-

do, sino que es el mercado el nuevo agente que se encarga de vigilar e incentivar los nuevos mecanismos en los que se basa la biopolítica del cuerpo.

La norma actual sobre el canon de belleza es dictado hoy, entre otros, por los medios de comunicación, que entre otras cosas exigirá como uno de sus requisitos la delgadez y la juventud. En una sociedad disciplinaria el patrón de medida será la norma (Foucault, 1998), quien no cumpla la norma estará más individualizado que el que la cumple, así una persona enferma será considerada como fuera de la normalidad y se le coaccionará a someterse a registros médicos, observaciones, visitas, exámenes, evaluaciones, auscultaciones y tratamientos. Los sujetos al individualizarse hacen que el poder se desindividualice, por lo que su énfasis estará puesto en aquellos que desobedecen o se alejan de la norma. Así, mientras que antiguamente las mujeres estaban obligadas a vestir el *corsé* para lucir delgadas, ahora son juzgadas por no portar el "*corsé* social" (la delgadez autoimpuesta a través de privaciones como las dietas, ejercicios y cirugías). La gente juzgará como el patrón correcto la delgadez y como anormal los kilos extras, aun cuando estadísticamente la obesidad vaya en aumento y las delgadas sean cada vez más escasas. La publicidad, los medios de comunicación, la moda, la medicina y los médicos han contribuido a desprestigiar el peso corporal. Todavía hasta los años 1950 la publicidad proponía cuerpos llenos donde las mujeres con curvas y algunos kilos extra eran las mujeres soñadas por los hombres y el modelo a seguir soñado por las mujeres. En ese entonces se consideraba que tener unos kilos más era sinónimo de estar sano. La presión por mantener la línea ha disparado los casos de trastornos alimenticios (anorexia y bulimia), principalmente en las mujeres jóvenes, quienes viven con una enorme angustia el miedo a subir de peso. También aquí la culpa es atribuida a los propios excluidos, que son culpables de su propia exclusión.

La mujer es quien mayormente sufre las consecuencias de la presión social por la vigilancia permanente sobre su aspecto corporal al grado de provocar angustia y culpabilidad, mientras que en el hombre, quien también es incorporado en grado creciente al cuidado de su imagen, lo vive con menor preocupación (Le Breton, 2002a). La belleza pasa a ser la mercancía corporal más preciada y valorada, condición para el éxito y prestigio social, el control de peso se vuelve para muchos el eje alrededor del cual gravita su existencia y la juventud es un tesoro que hay que prolongar el mayor tiempo posible. Para Foucault se trata de estar lo más normalizado posible para ser visible.

El consumo moderno es productor de cuerpos dóciles y subordinados conforme a la norma. El cuerpo, como construcción sociocultural de esta época, exige de él que lo manipulemos para obtener de él los mayores dividendos posibles. Objeto encarnado, mensurable y comercial. Gracias a la dictadura de las medidas perfectas la belleza es ahora conmensurable, medible y comparable de forma objetiva. Para muchas personas ser bella/bello es garantía de obtención de ingresos: un objeto fausto y espléndido que se instituye en proyecto económico de rentabilidad. Entre más se aproxime la imagen corporal a los estándares proclamados por los medios mayor será su valor de cambio. Y para ello hay que vigilarlo constantemente, estar al pendiente de él, consentirlo, mimarlo, darle lo mejor de sí, alimentarlo con productos y momentos de calidad. El cuerpo es nuestra mejor carta de presentación, pero también un objeto celoso al que hay que disciplinar mediante múltiples técnicas.

Inversión y símbolo de prestigio social, un mensaje que habla por su propietario, símbolo que representa el carácter moral y los valores personales, a partir de él los demás emiten su juicio sobre la persona. En palabras de Foucault, el poder de normalización no fuerza ni inhabilita, sino que delimita los términos de lo normal y lo anormal, incitando a la producción de ciertos actos, gestos y discursos.

Los excluidos por los discursos estéticos corporales excluyen a los viejos, a los pobres, a los gordos, a los discapacitados, a los no blancos (a las minorías étnicas). La moda, los estereotipos y los estilos señalan lo que es normal y lo que no lo es, lo que es bello y lo que es ser feo y excluido. La estética corporal adquiere características morales positivas. Perder la batalla de la estética genera inseguridad y baja autoestima, incomodidad con el propio cuerpo, complejos que se ocultan y ocultan a la propia persona, las miradas imponen y exigen patrones socialmente aprobados o ser invisibles, incluso ser violentados por no estar conforme a la norma. Acoso social que estigmatiza a los individuos, como a los gordos, a quienes se les prohibe viajar en avión por su volumen o se les obliga a pagar dos boletos, a los tatuados a quienes se les niegan oportunidades de trabajo en razón de su apariencia, a los afeminados por su falta de masculinidad.

Las imágenes y discursos transmitidos por los medios de comunicación refuerzan un estilo de vida donde el cuidado del cuerpo es central. El prestigio del que goza el cuerpo bello lleva a muchas personas a buscar las técnicas y disciplinas corporales adecuadas para encontrar en él un medio para escalar en la

pirámide social. El cuerpo es una de las pocas áreas donde los individuos pueden sentir que ejercen un control cotidiano, más que en el propio destino o en el trabajo.

Existe también la constatación de que las mujeres, las mujeres reales, están desapareciendo de la televisión y en general de los medios de comunicación, y que son reemplazadas por una representación trabajada por profesionales de la belleza; son representaciones corporales que pueden ser humillantes para la mujer real. Así, en la televisión y en las revistas femeninas la cancelación de la identidad de las mujeres ocurre bajo la mirada de todos, pero sin que haya una reacción adecuada, ni por parte de las mujeres mismas. En la televisión y las revistas de modas y tendencias abundan las imágenes que tienen en común la utilización manipuladora del cuerpo de las mujeres bajo la mirada de todos nosotros, que miramos pero no vemos. Pero no solo asistimos a la cancelación de la imagen de la mujer real, sino también a la eliminación de los rostros de los viejos y de muchos otros situados en los márgenes, los marginados.

No solo es posible comprar productos que nos embellezcan, sino que un cuerpo bello vende. La belleza se convierte en un ideal de verdad y probidad. El mercado fomenta que nuestra propia imagen personal, nuestro cuerpo, sea un reflejo que determina nuestro éxito, instrumento infalible para competir con los demás, ya no se trata de un control-represión sino de un control-estimulación (Foucault, 1992a).

Hay un valor ampliamente asumido por la población: perfeccionar el cuerpo es llamar al éxito. El consumo actual no se basa en la regulación del deseo sino en la liberación de los anhelos pues el sujeto se exterioriza a sí mismo por medio de lo que posee, sobre todo si se posee un cuerpo hermoso (Sossa Rojas, 2010).

El poder, el poder de la mirada y la mirada del poder, no solo disciplinan y normalizan a la población, sino que los sujetos llegan a vigilarse a sí mismos y a los demás, reproducen el patrón que se les ha dado, el individuo se convierte en la fuente de su propio sometimiento. Para el capitalismo contemporáneo se vuelve algo altamente rentable: la vigilancia como in-corporación individual, la auto-vigilancia, el auto-castigo, la auto-represión, el auto-control.

Dar la línea, la forma, el tipo es tener un cuerpo hecho a voluntad o comprado (a través de la cirugía cosmética). La belleza se convierte en proyecto y se opera sobre ella. Los discursos estéticos conciben el cuerpo no como un todo sino como un compendio de elementos sobre los que es posible, y desea-

ble, intervenir, de forma que quienes recurren a la cirugía estética corrigen su nariz, para enseguida descubrir que sus orejas no encajan y así sucesivamente (Muñiz, 2011). La cirugía estética proporciona un plus, un extra de perfección y prolonga a través del tiempo la inversión corporal. Al mismo tiempo, la cirugía estética es un compendio de saberes científicos y de alta tecnología probada en múltiples campos y sujetos a lo largo de la historia y que se ofrece en el mercado como producto fiable, con resultados a la vista y en el corto plazo para quien esté dispuesto en invertir en ella lo más preciado que tiene: su propio cuerpo.

Poseer un cuerpo bello se vuelve un trabajo insistente, obstinado, meticuloso a través de la gimnasia, las dietas, los ejercicios, el consumo de suplementos, el desarrollo muscular, el bronceado. Técnicas y disciplinas impuestas a los individuos a través de los discursos y las prácticas normalizadoras y vividas con euforia, fuentes de un auténtico sentimiento de realización por los propios individuos. No se trata de una imposición agresiva sino de una relación más sutil que se encarna en los cuerpos de los individuos, una microfísica incorporada sin necesariamente darse uno cuenta.

Bibliografía

Bauman, Zygmunt (2007). *Vida de consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre (1994). El cuerpo y lo sagrado. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 104, septiembre, p. 2.

Buttler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Paidós.

Castro, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Cortazar Rodríguez, Francisco Javier (2010). Cuerpos perfectos. Sociología de la construcción corporal en reinas de belleza y físico-culturistas. *Actuel Marx Intervenciones*, núm. 9, pp. 95-114.

Courtine, Jacques (2006). *Historia del cuerpo*. Vol. III. México: Taurus.

De Certau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. México: UIA-ITESO.

De Laurentis, Teresa (1993). Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica. María C. Cangiamo y Lindsay DuBois, comps. *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 73-113.

Elias, Norbert (1994). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Entwistle, Joanne (2002). *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*. Barcelona: Paidós.

Ewen, Stuart (1991). *Todas las imágenes del consumismo. La política del estilo en la cultura contemporánea*. México: Grijalbo.

Foucault, Michel (1998). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo xxi.

— (1992a). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

— (1992b). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.

— (1991). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Tomo 1. México: Siglo xxi.

— (1988). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

— (1979). *La arqueología del saber*. México: Siglo xxi.

Goffman, Erving (2002). *L'arrangement des sexes*. París: La Dispute.

González Crussí, Francisco (2003). Una historia del cuerpo humano. *Letras Libres*, enero, pp. 8-15.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Jiménez B., Ana Lucía (2005). La promoción de la belleza. Narración y argumentación en la publicidad impresa en revistas femeninas. *Habladurías*, núm. 2, pp. 80-89.

Lamas, Martha (2002). *Cuerpo, diferencia sexual y género*. México: Taurus.

Le Breton, David (2002a). *La sociologie du corps*. París: PUF.

— (2002b) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

— (1999). *L'Adieu au corps*. París: Métailié.

Le Goff, Jacques y Nicolas Truong (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.

Lipovetsky, Gilles (2012). *La tercera mujer*. Barcelona: Anagrama.

— (1990). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Anagrama.

Maines, Rachel P. (2010). *La tecnología del orgasmo. La histeria, los vibradores y la satisfacción sexual de las mujeres*. Barcelona: Mirazones.

Miller, Daniel (1999). *Ir de compras: una teoría*. México: Siglo XXI.

Muñiz, Elsa (2011). *La cirugía cosmética: ¿un desafío a la "naturaleza"? Belleza y perfección como norma*. México: UAM.

Sennett, Richard (2009). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.

Sossa Rojas, Alexis (2010). Michel Foucault y el cuidado de sí. *CONHISREMI*, vol. 6, núm. 2. Disponible en: conhisremi.iuttol.edu.ve/articles.php?code= PUBL000012).

Traversa, Oscar (1997). *Cuerpos de papel. Figuraciones del cuerpo en la prensa 1918-1940*. Barcelona: Gedisa.

Turner, Victor (1994). Avances recientes en la teoria del cuerpo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68/94, pp. 11-39.

Vigarello, Georges (2011). *Historia de la obesidad. Metamorfosis de la gordura*. Buenos Aires: Nueva Visión.

— (2004). *Histoire de la beauté. Le corps et l'art d'embellir de la renaissance à nous jours*. París: Points.

Weber, Max (1979). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: La red de Jonás.

[XI]

El arte como mundo social de cooperación: una lectura teórica de Howard S. Becker

▲

*Jorge Galindo**

I

Como toda disciplina científica, la sociología necesita de teorías para poder aproximarse a la realidad. Esta dependencia de la teoría tiene que ver con el hecho de que la ingente complejidad de lo real obliga al investigador de cualquier disciplina a tener que seleccionar aquello que quiere observar y a dejar de lado aquellos aspectos que no conciernen a la investigación en turno. Solo así la investigación puede generar ese conocimiento socialmente etiquetado como "científicamente verdadero". En este sentido puede afirmarse que las teorías son instrumentos comunicativos reductores de complejidad. La complejidad de lo real y la necesidad de reducir tal complejidad para poder dar cuenta de algo desde el punto de vista de la ciencia explican en gran parte el pluralismo teórico de la ciencia moderna. Sin lugar a dudas, este pluralismo teórico ha sido uno de los rasgos distintivos de la sociología desde sus inicios como disciplina científica.

Así, en el ámbito de la sociología, cualquier estudiante aprende desde muy temprano en su formación que cada teoría construye una versión diferente de la realidad. De tal suerte que, por ejemplo, se aprende que con la teoría de Émile Durkheim se está en condiciones de dar cuenta de aquello que integra y regula a la sociedad, así como de los problemas de anomia derivados de una integración o una regulación deficientes. Pero también se sabe que esta teoría tiene problemas, entre otras cosas, para dar cuenta del conflicto en la sociedad. Por esta razón, para observar el conflicto es necesario recurrir a otra teoría. Para dicha tarea el arsenal

* Profesor investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa. Correo electrónico: jgalindo@correo.cua.uam.mx

de la teoría clásica nos brinda, entre otras, dos importantes opciones: la sociología materialista de Karl Marx y la sociología comprensiva de Max Weber.

En el ejemplo anterior hablé de los clásicos de la sociología, pues más allá de los problemas que puede representar para el investigador contemporáneo emplear sus perspectivas teóricas de forma integral (es decir, sin complementarlas con perspectivas más contemporáneas), estos siguen fungiendo como una suerte de *lingua franca* disciplinar que facilita la comunicación.

En el presente artículo, sin embargo, recurriré a perspectivas más contemporáneas y acotaré mis reflexiones a un ámbito de la compleja realidad social, a saber: el arte. Y si bien hablaré brevemente de la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu, la teoría del actor red de Bruno Latour y de la teoría sistémica de la sociedad de Niklas Luhmann, la perspectiva teórica que analizaré en el artículo será la versión de la sociología de la acción colectiva centrada en el concepto de "mundo" desarrollada por Howard S. Becker.

La inclusión de Becker en este volumen dedicado a teóricos de la sociedad queda justificada por dos razones relacionadas: el desconocimiento relativo de Becker en nuestro país y la importancia que su obra ha ido ganando en otros lugares.

Si bien es cierto que recientemente varios libros de Becker han sido traducidos al castellano (entre otras obras véase Becker, 2008a, 2009), es un hecho que este no goza en México de la popularidad de autores como Bourdieu o Luhmann. Entre otras cosas esto se puede deber al hecho de que, a diferencia de los autores citados, Becker no desarrolló una teoría con pretensiones generales, lo cual lo ha puesto en clara desventaja para captar la atención de un público disciplinar que suele sentir una fascinación por las reflexiones teóricas de altos vuelos.[1]

---

1 El propio Becker reflexiona sobre esto en una entrevista realizada por Ken Plummer. Cuando Plummer le interroga en los siguientes términos: "Nunca ha escrito su *opus magnum* teórica porque ésta gotea de todo lo que escribes. ¿Hay alguna razón por la que nunca haya sentido el impulso de desarrollar una teoría formal?". A lo que Becker responde: "Pude haber tenido el impulso, pero como Robert Hutchins, quien era el presidente de la Universidad de Chicago cuando yo era estudiante allá, solía decir: 'Cada vez que siento el impulso de hacer ejercicio, me acuesto hasta que desaparece'" (2003). A este respecto Bruno Latour afirma que Becker ha desarrollado "el arte perfectamente teorizado de no tener teoría" (Becker, 2009a).

Por otra parte, a diferencia de lo que pasa en México, en otros lugares Becker ha ido generando poco a poco el interés que, por lo regular, solo se reserva a los grandes teóricos. Así, recientemente han aparecido en francés dos libros dedicados al pensamiento de Becker, uno publicado en Canadá y otro en Francia (Pessin, 2004; Blanc y Pessin, 2004). De hecho ha sido en este último país, cuna de grandes teóricos, donde muy probablemente Becker ha causado mayor revuelo en los últimos tiempos. En Brasil y Argentina la sociología de Becker también ha generado mucho interés (de hecho es en Argentina donde se han elaborado las traducciones al español de la obra de Becker de las que hablé hace apenas un momento).

Es, pues, un buen momento para empezar a familiarizar a los y las lectores mexicanos con el pensamiento teórico de Becker. Para cumplir este objetivo dividiré el presente escrito en dos partes. En la primera parte (la cual se subdivide, a su vez, en los apartados II y III), me daré a la tarea de presentar los rasgos fundamentales de la sociología de Becker en aras de mostrar la versión de la realidad del arte como fenómeno social que dicha sociología nos deja ver. Toda vez hecho esto, en la segunda parte del escrito (apartado IV) expondré algunos de los rendimientos fundamentales que se derivan de este enfoque, así como algunos de sus puntos ciegos. Para poder hacer esto llevaré a cabo un somero ejercicio comparativo entre la sociología del arte de Becker y las perspectivas sobre el arte de Pierre Bourdieu, Bruno Latour y Niklas Luhmann.

Adjetivo como "somero" el ejercicio de comparación, pues es obvio que en el espacio restringido de este breve artículo resultaría imposible exponer con el mismo nivel de detalle todas las perspectivas de las que se hablará. En este sentido, más que una presentación minuciosa y cabal de cada perspectiva, el ejercicio comparativo busca brindar una guía de lectura para los y las científicos sociales interesados en la sociología del arte y en la producción de teoría. Es importante decir que, en lo personal, me identifico con ambos públicos, pues tanto la sociología del arte como la producción de teoría han sido parte de mi actividad científica.

En particular me gustaría ahondar un poco sobre este último aspecto de mi trabajo, pues tiene que ver con la perspectiva desde la que estoy leyendo a los teóricos a los que analizaré más adelante. Desde hace ya varios años he trabajado en la construcción de un marco teórico capaz de integrar algunos rendimientos derivados de diversas teorías (Galindo, 2008). Para poder hacer este trabajo es

necesario llevar a cabo lo que denomino una "comparación productiva de teorías". A mi entender, semejante comparación solo es posible si, olvidándonos de las remisiones *ontológica*s de las teorías, nos centramos en la manera en que estas resuelven un problema determinado. En este sentido, considero que las teorías sociológicas pueden ser vistas como acercamientos, funcionalmente equivalentes, a las diversas maneras en que "lo social" se construye mediante la reducción de la contingencia inherente a las relaciones sociales. No parto, pues, de la existencia de un objeto con ontología definida denominado "sociedad", sino de un problema que se resuelve de diversas formas. Entre las formas más comunes para reducir (socialmente) la contingencia de las relaciones entre individuos están: la comunicación, las disposiciones prácticas y la materialidad (Galindo, 2010).

Gracias a este método de análisis teórico puedo ir más allá de las ontologías que se desprenden de las distintas teorías en aras de observar la manera en que cada una da cuenta de la reducción de la contingencia (Galindo, 2012). Desde esta óptica, por ejemplo, las teorías de Luhmann y Bourdieu pueden ser vistas como "equivalentes funcionales", pues ambas nos proporcionan respuestas a preguntas del tipo: ¿cómo es posible el orden social?

Para el caso que me ocupa en el presente escrito el enfoque también es útil, pues me permitirá hacer una lectura teóricamente dirigida de la sociología del arte de Becker, por lo que podré ir un poco más allá del mero resumen, y, además, posibilitará la mencionada comparación con las teorías de Bourdieu, Latour y Luhmann.

II

En 1982 Howard S. Becker publicó su obra *Los mundos del arte*. A diferencia de otras investigaciones llevadas a cabo por él, *Los mundos del arte* no pretende dar cuenta de la actividad de un grupo particular (en este caso, de un grupo particular de artistas), sino como él mismo lo dice en el prefacio a la edición conmemorativa del veinticinco aniversario del libro: "Era, […], una consideración empíricamente fundamentada de los tipos de preguntas que uno puede preguntarse y de los tipos de operaciones que se llevarían a cabo si uno se propone estudiar semejante fenómeno" (2008: ix). Así las cosas, lo que Becker buscaba con esta obra no era brindar respuestas concretas a determinadas preguntas de investigación, sino generar en primera instancia dichas preguntas.

Para poder dar cuenta del arte como un ámbito de actividad resultado de la división del trabajo sin recurrir a la jerga funcionalista, Becker desarrolló el concepto de mundo. Respecto a este concepto Becker nos dice:

> La idea de un mundo de arte constituye la columna vertebral de mi análisis. Los que escriben sobre arte suelen usar la expresión 'mundo de arte' de forma laxa y metafórica para referirse a la gente que está más de moda entre aquellos a quienes se relaciona con esos objetos y acontecimientos publicitados que implican precios astronómicos. Usé el término de manera más técnica, para referirme a la red de personas cuya actividad cooperativa, organizada a través de su conocimiento conjunto de los medios convencionales de hacer cosas, produce el tipo de trabajos artísticos que caracterizan al mundo de arte (2008a: 10).

Desde el momento en que Becker genera esta definición se da cuenta de su carácter tautológico por lo que nos advierte que su análisis no es tanto "una teoría del arte organizada de manera lógica como una exploración del potencial de la idea de un mundo de arte para aumentar nuestra comprensión de la forma en que la gente produce y consume obras de arte" (*idem*.).[2] Esta afirmación nos dice mucho sobre la manera en que Becker entiende la práctica sociológica. Fiel a gran parte de los científicos formados en la "Escuela de Chicago", Becker considera que la disciplina paga un precio muy alto cuando trata de definir al caso mediante una categoría por lo que nos invita a "dejar que el caso defina la categoría" (2009: 163). Es decir, cuando Becker se acerca al arte no lo hace cargado de un pesado arsenal de conceptos, sino de una idea sociológica de lo más general: todo producto social es resultado de la actividad colectiva. Así, como veremos más adelante con mayor detalle, a diferencia de Bourdieu, Becker no centra su análisis del arte en el conflicto, sino en la cooperación. Evidentemente esto no quiere decir que Becker no reconozca que puede haber conflictos en los diversos mundos del arte, pero a sus ojos los

---

2 Aunque estoy citando de la traducción argentina de la obra, me he tomado la libertad de cambiar la palabra "posibilidad" por la palabra "potencial" en esta cita, pues claramente traduce mejor la idea que se expresa en la versión original en inglés donde Becker dice "… an exploration of the potential of the idea of an art world…" (2008: xxiv).

productos artísticos no son resultado del conflicto, sino fundamentalmente de la cooperación.

Así, tenemos que para Becker la contingencia inherente a la actividad colectiva se reduce mediante la construcción de "mundos". Ahora bien, dado que esta caracterización es todavía muy vaga, en la obra antes citada, Becker se da a la tarea de identificar los mecanismos que operan en esos "mundos" mediante los cuales la contingencia se ve efectivamente reducida. Para Becker el primer mecanismo que permite llevar a cabo dicha reducción de la contingencia es lo que denomina: "el entendimiento común".

En efecto, una vez más tomando distancia de la jerga funcionalista, Becker no basa la cooperación social en normas fijas, sino en el "entendimiento común" de lo que es necesario hacer para producir una determinada obra. A este respecto Becker reflexiona:

> Una norma es como una regla, mientras que el entendimiento común es aquello en lo que tú y yo podemos ponernos de acuerdo para hacer lo que sea que queramos hacer. Lo que hemos aceptado no es una regla. Es lo que aceptamos por ahora (2011).

Más allá de esta caracterización sumamente radical desde el punto de vista temporal de la noción de "entendimiento común", Becker acepta formas de entendimiento más estables a las cuales denomina convenciones. Así, en lugar de tener que negociar cada vez aquello en lo que se está de acuerdo: "las personas que cooperan para producir una obra de arte (…) se basan en acuerdos previos que se hicieron habituales, acuerdos que pasaron a formar parte de la forma convencional de hacer las cosas en ese arte" (2008a: 48).

Desde la perspectiva del marco teórico que estoy desarrollando y al cual aludí en el apartado anterior, podemos decir que las convenciones son mecanismos reductores de la contingencia que posibilitan el arte en tanto contribuyen a agilizar la toma de decisiones y la elaboración de planes de tal suerte que los artistas puedan "dedicar más tiempo al trabajo" (*ibid*.: 49).

El carácter estructural que el concepto de convención desempeña en la sociología del arte de Becker queda de manifiesto en la reflexión que hace sobre la manera en que estas, en un sentido que evoca el concepto de Anthony Giddens de dualidad de la estructura, restringen y posibilitan la acción. Ahora bien, es

importante decir que Becker no ve a estas convenciones como un componente necesario de la acción, sino como algo que, en última instancia, parece depender de la elección. Lo anterior se pone de manifiesto en la siguiente cita:

> Por lo general, romper con las convenciones existentes y sus manifestaciones en la estructura social y los objetos materiales acrecienta los problemas de los artistas y reduce la circulación de su trabajo, pero al mismo tiempo aumenta su libertad de elegir alternativas no convencionales y de apartarse de la práctica habitual. Si es así, es posible entender todo trabajo como el producto de una elección entre comodidad convencional y éxito, y problemas no convencionales y falta de reconocimiento (*ibid*.: 54).

Aproximarse al arte desde el concepto de mundo implica observar la movilización de recursos necesaria para hacer arte. En este sentido, Becker identifica dos tipos de recursos: materiales y humanos. En concordancia con su idea teórica fundamental, Becker nos recuerda que: "Los vínculos cooperativos con las personas que proporcionan los recursos, tanto materiales como humanos, son un elemento característico de todo mundo de arte" (*ibid*.: 91). Siguiendo a Eleanor Lyon, Becker denomina "reserva de recursos" a estos procesos de vinculación cooperativa. Algo que es importante tener en mente cuando se observa a las reservas de recursos humanos es que ni los fabricantes, ni los distribuidores de materiales o el personal actúan para "satisfacer las exigencias de los artistas", pues tienen "sus propias preferencias y exigencias" (*idem*.). Este aspecto de la actividad colectiva de los mundos de arte se convierte en otro mecanismo reductor de la contingencia.

En el caso de los recursos materiales lo anterior se pone de manifiesto en los fabricantes de instrumentos musicales, pues la existencia de un determinado instrumento restringe las posibilidades creativas o interpretativas del músico por el mero hecho de que este solo puede ser ejecutado de determinada manera. Por esta razón Becker afirma: "Cuanto más se adapten los materiales y el equipo a hacer bien una cosa, menos se adaptarán a hacer otras" (*ibid*.: 95).

La necesidad de acceder a recursos materiales hace a los artistas dependientes de los canales de distribución de bienes de la sociedad en la que trabajan. En este sentido, uno de los mayores constreñimientos que puede llegar a sufrir un artista para producir una obra está condicionado por cuán monopolizado

esté el mercado que se encarga de la distribución de los recursos materiales que necesita. Como suele ser el caso en el pensamiento de Becker, estos constreñimientos nunca son definitivos, pues el artista siempre tiene la posibilidad de producir sus propios recursos materiales. Así, si un músico quiere ejecutar una obra que no esté escrita en los parámetros convencionales de la escala cromática de doce semitonos, entonces necesita crear sus propios instrumentos. Por lo demás, no basta con que el artista haga sus instrumentos, sino que también es necesario que enseñe al resto de los músicos con los que colaborará a tocarlos. Becker ejemplifica esto con el caso del *Edipo* de Harry Partch, quien escribía música en una escala de cuarenta y dos tonos (*ibid*.: 99). La necesidad de enseñar a los músicos a tocar instrumentos no convencionales nos lleva a abordar el otro tipo de recurso analizado por Becker: el personal.

La forma en que Becker trata el tema del personal nos dice mucho de su visión del mundo del arte, pues para él la obra nunca es producto exclusivo del "artista", sino de la red de cooperación ya que siempre se necesita de alguien más para hacer algo. En este sentido Becker afirma:

> No parece justo llamar 'personal' o, peor aún, 'personal de apoyo', a la gente que coopera en la producción de trabajos artísticos, pero refleja con exactitud su importancia según el punto de vista convencional del mundo del arte. Desde esa perspectiva, la persona que hace el 'verdadero trabajo' la que toma las decisiones que dan al trabajo su integridad e importancia artística, es el artista, que puede ser cualquiera de las personas que participan en su producción, mientras que la tarea de todas las demás consiste en asistir al artista. No acepto este punto de vista de la importancia relativa del 'personal' que parece indicar el término, pero lo uso para destacar que *es* la posición habitual en los mundos de arte (*ibid*.: 98).

En última instancia, para Becker resulta útil hablar de "personal", pues esto lo deshumaniza al grado que permite "pensarlo como recurso, reunido en reservas al igual que el material, y preguntarse cómo se reúnen esas reservas y cómo la gente que las conforma se relaciona con proyectos de arte específicos en su papel de apoyo" (*idem*.).

Por lo regular, un mundo del arte suficientemente consolidado provee al artista del personal de apoyo necesario para producir una determinada obra de arte. Una característica fundamental del personal de apoyo en este tipo de mundo

del arte es que sus partes son "intercambiables", es decir no se depende de una sola persona para hacer algo porque, al igual que en el caso de los recursos materiales, existe una "reserva de recursos". En dichas reservas, el personal puede ser empleado de alguna organización o trabajar en un sistema de trabajo independiente (*free-lance system*). En ambos casos la confianza, derivada en la mayoría de los casos de la reputación, desempeña un papel fundamental para que la red de cooperación funcione. A este respecto, Becker afirma: "Una red de relaciones consiste en una serie de personas que nos conocen, y que conocen nuestro trabajo, lo suficientemente bien como para confiarnos el éxito de una parte de su proyecto. La confianza es el elemento clave de la red" (*ibid*.: 109).

Una de las reflexiones más importantes que se desprenden de la aproximación de Becker al arte, y que tiene que ver con lo que se mencionó antes sobre sus reservas para nombrar "personal de apoyo" al resto de los integrantes de la red, radica en que esta relativiza el papel del artista, pues si se analiza la génesis de una determinada obra, en muchas ocasiones, ya no queda claro quién es el artista y quién el personal de apoyo. Por esta razón ya antes dije que como tal la obra es producto del mundo del arte y no de un individuo, sin importar qué tan "genial" nos pueda parecer. Claros ejemplos de este carácter colectivo de la producción de la obra de arte pueden verse en las reflexiones que Becker dedica al tema de la edición.

El proceso de elaboración de una determinada obra de arte puede verse como una cadena de decisiones que, momento a momento, le van dando forma. Dependiendo del arte que se esté observando, podremos percatarnos de que los artistas "consideran temas, materiales, secuencias y combinaciones, así como extensiones y tamaños, y eligen entre los mismos" (*ibid*.: 231). Desde el punto de vista sociológico desarrollado por Becker, esta cadena de decisiones se hace más larga, pues en ella no solo participan el artista y el personal de apoyo, sino que también pueden llegar a tomar parte de ella los actores encargados de los "momentos editoriales" (*ibid*.: 232).

Los momentos editoriales dan inicio desde que el artista anticipa la reacción que un determinado "otro generalizado", en el sentido de George Herbert Mead, tendrá ante su obra. Esta capacidad de asumir el rol del otro hace que, en muchas ocasiones, el artista, "edite" su obra; es decir, las decisiones de las que hablé antes no solo tienen que ver con el gusto del artista, sino con lo que el artista considera será la reacción del resto de los involucrados en la red de

cooperación. Así, un escritor puede decidir no escribir una novela extremadamente larga, pues anticipa que esto no será del agrado de su editor. Esta anticipación es posible por el carácter fuertemente convencional de los mundos de arte establecidos. Lo interesante de esta parte del análisis de Becker es que él no atribuye estas decisiones a un proceso consciente, sino que las ve como convenciones concretadas en rutinas físicas; de tal suerte que estas decisiones editoriales se experimentan "como actos más que como decisiones" (*ibid*.: 238). Así, para Becker los momentos editoriales y creativos que derivan en la producción de una obra de arte operan en una suerte de "sentido práctico". En este sentido, y más allá de toda diferencia, no se necesita ir muy lejos para ver ciertos paralelismos entre el enfoque de Becker y algunos aspectos de la sociología disposicional de Bourdieu.

Más allá del trabajo de edición llevado a cabo por el propio artista, el resto de los participantes en el mundo del arte contribuyen a editar la obra de arte. Estos participantes pueden ir desde el albacea que, como Max Brod con la obra de Franz Kafka, se niega a cumplir la promesa hecha al escritor de quemar sus manuscritos inéditos y los publica, hasta los directores de teatro y cine que han hecho las más diversas adaptaciones de las obras de William Shakespeare. Así, cuando vamos al cine a ver las adaptaciones de Kenneth Branagh o Josh Whedon de "Mucho ruido y pocas nueces" y decimos que nos gustaron (o que no nos gustaron), no solo estamos opinando sobre la obra de Shakespeare, sino, particularmente, sobre las adaptaciones.

III

Toda vez que Becker ha fijado los elementos fundamentales de su sociología del arte (el concepto de mundo como red de cooperación, las convenciones y la movilización de recursos) se da a la tarea de observar a la mayor cantidad de actores involucrados en la producción de una obra determinada. En este punto la sociología de Becker se asemeja mucho al enfoque de la teoría del actor red de Bruno Latour, pues al igual que esta se enfoca en la manera en que los actores van "reclutando" a otros actores para poder cumplir sus objetivos. Esta semejanza es evidente en las reflexiones de Becker sobre el cambio en el mundo del arte. En este apartado Becker menciona una y otra vez que el éxito de toda innovación en el arte (es decir, del rechazo de una determinada convención)

dependerá de la capacidad que se tenga para "capturar" redes cooperativas o, en su defecto, para crear nuevas redes.

Así, en *Los mundos del arte* Becker identifica a diversos actores y nos presenta las diversas maneras en que cada uno de ellos contribuye a reducir la contingencia que conlleva a la producción de las obras de arte. El repertorio de agentes identificados por Becker incluye, entre otros, a aquellos encargados de distribuir la obra de arte, a los filósofos dedicados a desarrollar discursos estéticos, a los críticos de arte, a los editores y a los funcionarios del Estado. Evidentemente, sería imposible hacer aquí un recuento minucioso de la labor que desempeña cada uno de estos actores en el mundo del arte. Lo que sí se puede hacer es presentar algunos rasgos fundamentales de algunos de estos actores en aras de que el lector o lectora del presente escrito pueda hacerse una idea de la forma en que opera la red de cooperación.

Si bien es cierto que para hacer arte no se necesita de distribuidores, pues si yo pinto un cuadro para colgarlo en la pared de mi casa por el mero gusto de hacerlo no requiero intermediario alguno que me ayude a que el cuadro llegue más lejos, los mundos de arte consolidados necesitan de los distribuidores. El trabajo que estos actores realizan funge como un mecanismo reductor de complejidad fundamental en el mundo del arte, pues en tanto lo suyo es un negocio, sus intereses no siempre coinciden con los intereses de los artistas. En este sentido: "Los distribuidores quieren poner orden en un proceso confuso, asegurar la estabilidad de sus actividades y también crear condiciones estables en las que pueda producirse arte con regularidad" (*ibid*.: 118).

El papel que los distribuidores desempeñan en la definición de aquello que socialmente se clasifica como "obra de arte" no puede soslayarse. Es evidente que, el peso de estos actores varía dependiendo de diversos factores, entre ellos: las fuentes de financiamiento del trabajo artístico. Así, por ejemplo, el sistema de distribución no resulta tan determinante si el artista financia sus obras con dinero proveniente de fuentes no artísticas. Sin embargo, en los casos en los que su financiamiento depende de los recursos generados por su participación en el mundo del arte, la influencia de los distribuidores es muy grande. Esto lleva a Becker a afirmar que los trabajos artísticos son aquellos que "el sistema de distribución del mundo de arte puede manejar" (*ibid*.: 119).

Evidentemente esta influencia no debe leerse en un solo sentido, pues también los cambios en el tipo de obra de arte que se produce generan transforma-

ciones en el sistema de distribución. Tenemos, pues, un acoplamiento recíproco en el que los sistemas se ajustan a los artistas de la misma forma en que los artistas se ajustan al sistema. Uno de los productos fundamentales de este acoplamiento recíproco entre artista e intermediario es la reputación, pues solo lo que se distribuye puede generar un rendimiento simbólico. Sin embargo, este proceso tampoco es unidireccional, pues no puede negarse que solo se distribuye lo que de entrada ya goza de cierta reputación.

Entre los sistemas de distribución que Becker identifica están: la autofinanciación, el patrocinio y la venta pública, la cual a su vez se divide en los *dealers*, los empresarios y las industrias culturales.

Cuando Becker se aproxima a los estetas y a los críticos de arte lo hace para mostrarnos el importante rol que estos actores desempeñan en la clasificación de una determinada obra como "obra de arte". En este sentido, y siguiendo el método de lectura propuesto, podemos ver a estos actores como otra instancia reductora de contingencia. A diferencia de otros actores (fundamentalmente los artistas y el personal de apoyo), cuyo aporte a la reducción de la contingencia radica en aspectos más materiales, los estetas y los críticos de arte reducen la contingencia mediante la comunicación.

Al igual que en el caso de los distribuidores, el trabajo de los estetas no es necesario para la producción de una determinada obra, pues independientemente de lo que diga un filósofo sobre lo que hago, puedo seguir pintando cuadros para ponerlos en las paredes de mi casa o, incluso, para vendérselos a mis amigos y familiares. Sin embargo, en los mundos de arte consolidados, los sistemas estéticos son importantes porque, al establecer que una determinada obra es una "obra de arte", contribuyen a legitimar las "exigencias de recursos y ventajas" (*ibid*.: 162) del artista. En este sentido afirma Becker: "la vehemencia en las discusiones sobre estética se debe a que lo que se decide no es sólo una cuestión filosófica abstracta, sino también algún tipo de asignación de recursos valiosos" (*ibid*.: 165).

Otro importante actor que participa en este proceso de construcción social de la obra de arte es, sin lugar a dudas, el Estado. En efecto, ya sea mediante la política fiscal, la censura o el apoyo económico directo, las acciones (u omisiones) del Estado afectan profundamente a los mundos del arte.

Para terminar este repaso de algunos de los actores que participan en los mundos de arte es necesario dar cuenta de la diversidad de posibles clasificaciones que puede llegar a tener el actor que tradicionalmente ocupa el centro de

las reflexiones sobre los mundos del arte, a saber: el artista. Al igual que no toda obra puede ser etiquetada desde un discurso estético como "obra de arte", no todo aquel que pinta, esculpe, escribe, compone, canta o toca un instrumento es calificado como artista en los mundos de arte establecidos. A este respecto Becker reflexiona:

> Donde existe un mundo de arte, éste define los límites del arte aceptable, reconoce a quienes producen el trabajo que puede asimilar como artistas con derecho a una membrecía plena y niega esa membrecía y sus beneficios a aquellos cuyo trabajo no puede asimilar. Si analizamos las cosas a partir del sentido común, vemos que esas decisiones editoriales a gran escala que toman las organizaciones de un mundo de arte excluyen a muchas personas cuyo trabajo se parece mucho al que se acepta como arte. Vemos también que los mundos de arte con frecuencia incorporan con posteridad trabajos que en un primer momento rechazaron, de modo que la distinción no debe residir en el trabajo sino en la capacidad de un mundo de arte de aceptarlo y de aceptar a su creador" (*ibid.*: 263-264).

Con base en esta situación, Becker clasifica a los artistas en: profesionales integrados, rebeldes, artistas folk y artistas ingenuos. Los profesionales integrados son aquellos artistas que trabajan en el marco de las convenciones establecidas en un mundo de arte determinado. Los rebeldes son aquellos que en sus inicios participaron en mundos de arte establecidos, pero que, ante los constreñimientos a los que estos los sometían, decidieron abandonarlos y crear su propia red de colaboración. Evidentemente, con el tiempo, estos artistas pueden llegar a establecer un mundo de arte convencional que, a su vez, constriña la creatividad de otros que podrán llegar a rebelarse contra él. En la clasificación de los artistas folk, potencialmente, entramos todos, pues lo que Becker designa con esta categoría es "el trabajo que se hace al margen de los mundos de arte profesionales, del trabajo que hace la gente común en el transcurso de la vida común, del trabajo cuyos autores o usuarios rara vez piensan en términos de arte (*ibid.*: 284-285). En este sentido, y recuperando el espíritu de un ejemplo fijado por el propio Becker, somos artistas folk en el momento en que cantamos "Las mañanitas" en una fiesta de cumpleaños. Por último, los artistas ingenuos son aquellos que carecen de la formación que tienen los artistas profesionales y, por lo tanto, son incapaces de explicar lo que hacen en términos convencionales. El

caso más famoso de este tipo de artistas es el de Henri Rousseau quien, a pesar de haber sido ridiculizado en vida, fue reconocido por el mundo del arte de forma póstuma e, incluso, ha sido clasificado como un genio autodidacta.

Para cerrar este análisis de algunos de los aspectos más relevantes de la sociología del arte de Becker es importante apuntar que, tal y como mencioné al inicio de este largo apartado, estas redes de cooperación no están exentas de conflicto. Más allá de cuán consensuadas puedan estar las convenciones en un mundo de arte determinado, la diversidad de actores implica una diversidad de intereses que no siempre son conciliables. Así, por ejemplo, en lo que concierne a los sistemas de distribución los intereses del artista pueden chocar con los intereses de los *dealers*, pues, como ya se dijo, estos buscan hacer más predecible la producción de obras para poder tener ganancias económicas, mientras que el interés del artista puede estar en producir la obra de arte que mejor exprese su creatividad, independientemente del tiempo que le tome hacer esto. Por otra parte, en el terreno de la justificación estética y la crítica, la confrontación está a la orden del día, pues, como también se mencionó, lo que está en juego en la atribución del carácter de "obra de arte" no es solo una cuestión filosófica (que ya de suyo bastaría para tener un conflicto por demás interesante), sino fundamentalmente una lucha por la asignación de recursos (los cuales, en términos de Bourdieu podríamos caracterizar como: materiales o simbólicos).

Sin haber pretendido realizar un análisis de todos los aspectos que componen la sociología del arte de Howard S. Becker, tenemos ya los elementos suficientes para llevar a cabo la breve comparación entre este enfoque y las perspectivas teóricas sobre el arte de Bourdieu, Latour y Luhmann en aras de mostrar tanto sus rendimientos fundamentales como sus "puntos ciegos". Tal y como lo mencioné en el apartado introductorio, esta comparación será por demás breve, pues el espacio establecido para el presente escrito resulta insuficiente para desarrollar plenamente cada perspectiva.

IV

Si se le preguntara al propio Becker su opinión sobre el ejercicio comparativo que pretendemos llevar a cabo muy probablemente nos diría que su sociología del arte basada en el concepto de mundo se asemeja mucho a la teoría del actor red de Bruno Latour, que su perspectiva se distingue claramente de la sociolo-

gía de Pierre Bourdieu y que no está en condiciones de decirnos cuáles son las similitudes o diferencias de su obra respecto a la de Niklas Luhmann. De estas tres respuestas, dos se pueden documentar, mientras que la última tendrá que mantenerse en el ámbito de la mera especulación (al menos por ahora).

En efecto, en diversos escritos Becker ha mostrado una especial afinidad por el enfoque de Latour, citándolo en diversas ocasiones para ejemplificar su propio punto de vista (para muestra, véase Becker, 2009: 72-73 y 162-163). Esta afinidad lo ha llevado a hacer afirmaciones como la siguiente:

> [...] cuando empecé a leer el trabajo de Latour, pensé, esta es una alma gemela, ¿sabes?, este tipo es simpático. Lo conocí en San Francisco hace algunos años y leí *La vida en el laboratorio* y después leí todo lo que había sacado (...) El trabajo de Bruno es muy poderoso, muy original. Así que me ha dado mucho (Becker, 2003).

Si bien Latour no tiene (al menos no todavía) un libro sobre arte, es prácticamente un hecho que si llegara a escribirlo este tendría un enorme parecido (y una enorme deuda) con *Los mundos del arte*. Entre la teoría del actor red de Latour y la perspectiva de acción colectiva cooperativa de Becker hay paralelismos notables. Una y otra vez Becker nos habla de la forma en que la obra de arte no es producto de un actor individual, sino del mundo del arte; y sabemos que lo que está detrás de este concepto no es otra cosa que una red de cooperación. Si bien es cierto que Becker es uno de los autores que no olvida tomar en cuenta la dimensión material en su análisis del arte, no puede negarse que no lleva las cosas tan lejos como Latour. Así, mientras que el actor red latouriano es un actor conformado por humanos y no-humanos, las redes que constituyen los mundos de arte de Becker se conforman solamente por humanos.

Otro importante paralelismo entre estos enfoques radica en la manera en que ambos hacen del "tener" un aspecto relevante del análisis. Así, mientras que Latour nos habla de la forma en que un determinado actor red "recluta" elementos para hacerse más extenso y así hacer más probable el cumplimiento de su programa, Becker nos dice que el éxito de un determinado mundo del arte depende de la capacidad de los actores para acumular redes de cooperación. Donde Latour nos habla de "reclutamiento", Becker nos habla de "captura".

En términos del método de lectura propuesto para este escrito, puede decirse que los mecanismos de reducción de la contingencia identificados por la

teoría de los mundos del arte de Becker y por la teoría del actor red de Latour son muy similares, siendo su única diferencia el énfasis puesto por Latour en la capacidad de agencia de los no-humanos que participan en la red.

El paralelismo entre Becker y Latour contrasta enormemente con las importantes diferencias que existen entre las sociologías de Becker y Bourdieu. En una entrevista elaborada por Alain Pessin que aparece como epílogo a la edición conmemorativa del veinticinco aniversario de la publicación de *Los mundos del arte*, Becker es interrogado respecto a aquello que lo separa del enfoque de Bourdieu, a lo que responde de manera tajante:

> La idea del campo es más una metáfora que un simple término descriptivo. Bourdieu describe los arreglos sociales en los que el arte se hace –lo que llama un campo– como si fuera un campo de fuerzas de la física más que mucha gente haciendo algo junta. Las principales entidades en un campo son fuerzas, espacios, relaciones, y actores (caracterizados por su poder relativo) quienes desarrollan estrategias usando las cantidades de poder relativo que tienen disponibles. La gente que actúa en un campo no es gente de carne y hueso, con toda la complejidad que esto implica, sino más bien caricaturas, en el estilo del *homo economicus* de los economistas, dotados de las mínimas capacidades que deben tener para comportarse de la manera en que la teoría sugiere que lo harán. Sus relaciones parecen ser exclusivamente relaciones de dominación, basadas en la competencia y el conflicto. Cuando trato de imaginarme semejante campo, veo un diagrama: un cuadrado cercando un espacio en el que flechas conectan unidades, creando estructuras invisibles. O peor aún, imagino una gran caja de plástico con toda clase de rayos siendo disparados dentro de ella, como algo que verías en una película de ciencia ficción (2008: 374).

Para Becker la diferencia entre los conceptos de campo y de mundo radica en que el concepto de mundo está poblado por todo tipo de personas tratando de hacer algo de manera conjunta. Dicho mundo no se basa en una metáfora espacial caracterizada por el principio de escasez, sino que es una metáfora abierta que se centra en la acción y en la cooperación y no en la manera en que la gente "responde de manera automática a misteriosas fuerzas externas que les rodean" (*ibid*.: 375).

Muy probablemente la vehemencia con la que Becker responde a la pregunta formulada por Pessin se debe a la dura crítica que Bourdieu dirigió al concepto

de mundo del arte años antes. Cuando reflexiona en torno a dicho concepto en su obra *Las reglas del arte*, Bourdieu afirma:

> Más alejada aún, la noción de *art world*, de uso corriente en Estados Unidos en los campos sociológico y filosófico, [...] marca una regresión con respecto a la teoría del campo tal como yo la había presentado. Al plantear que 'las obras de arte pueden ser entendidas como el resultado de las actividades coordinadas de todos los agentes cuya cooperación es necesaria para que la obra de arte sea lo que es', Howard S. Becker concluye que la investigación debe extenderse a todos aquellos que contribuyen a este resultado [...]. Sin entrar en una exposición metódica de todo lo que separa esta visión del 'mundo del arte' de la teoría del campo literario o artístico, subrayaré tan sólo que este último no es reducible a una *población*, es decir a la suma de agentes individuales vinculados por meras relaciones de *interacción* y, con mayor precisión, de *cooperación*: lo que falta, entre otras cosas, en esta evocación meramente descriptiva y enumerativa, son las *relaciones objetivas* que son constitutivas de la estructura del campo y que orientan las luchas que tratan de conservarla o transformarla (1995: 307).

El rasgo fundamental que distingue a Bourdieu de Becker es el mismo que lo separa de la teoría del actor red de Latour; a saber: que estos enfoques "tienen sus puntos de salida en lados opuestos" (Van Maanen, 2009: 139). Así, mientras que la teoría de la práctica de Bourdieu presupone la existencia de una estructura social de posiciones que antecede y condiciona las interacciones de los actores, la sociología de Becker y la teoría del actor red observan siempre las relaciones en tiempo presente. Esta diferencia entre una sociología que atiende al peso del pasado sobre el presente y una sociología que se centra en las situaciones efectivas de interacción hace que la contingencia desempeñe un papel muy distinto en cada enfoque. Así, los mecanismos reductores de contingencia de Bourdieu, centrados en la triada conceptual habitus-campo-capital, desarrollan una versión de lo social caracterizada por su cuasi-necesidad. No en balde Bourdieu es principalmente un teórico de la *reproducción* de las desigualdades sociales. Por otra parte, tanto el enfoque de Becker como la teoría del actor red permiten una observación de la continuidad en el tiempo de las estructuras sociales que no conlleva un acotamiento tan radical de la contingencia, pues en ellas todo lo que ocurre se debe a la vinculación de los elementos de la red en el

presente. En esta óptica, si un elemento de la red cambia (o falla), la red en su totalidad debe reestructurarse. Por esta razón ambos enfoques son particularmente útiles para dar cuenta de la innovación.

Más allá de esta crítica centrada en la incapacidad relativa de la perspectiva bourdieana para dar cuenta de la contingencia, la teoría de la práctica de Bourdieu permite una mejor aproximación a la génesis de las disposiciones prácticas que las sociologías de Becker y Latour.

Justo por sus diferencias, los enfoques de Becker y Bourdieu podrían llegar a ser buenos complementos, pues cada uno funge como correctivo de los excesos del otro. Así, si usando a Becker uno se centra demasiado en la cooperación y el consenso, puede recurrir a Bourdieu para no olvidar el conflicto y viceversa.

Como ya había dicho antes, en lo que respecta a Luhmann la comparación no tomará ni los tintes cooperativos, ni los tintes conflictivos que han caracterizado las relaciones entre Becker, Bourdieu y Latour. Aquí nos encontramos en un terreno donde, a falta de referencias directas, se puede especular un poco más. Sin lugar a dudas, la diferencia más grande entre los enfoques de estos dos autores radica en el hecho de que la teoría sistémica de la sociedad de Luhmann considera que los seres humanos, los actores, no son parte de la sociedad, sino su entorno, por lo que no deben ser puestos en el centro del análisis sociológico. En esta teoría dicho centro está reservado para la comunicación, pues para Luhmann la sociedad está compuesta única y exclusivamente de esta operación. Sin lugar a dudas, este punto de partida dificulta toda comparación.

Sin embargo, como ya dije antes, el ejercicio comparativo que estoy llevando a cabo no remite a la dimensión ontológica de las teorías, sino a la forma en que cada una de estas resuelve el problema de la contingencia. En este sentido, puede decirse que para Luhmann la contingencia inherente a las relaciones sociales se reduce mediante la comunicación, mientras que para Becker esta reducción tiene que ver con formar una cooperación basada en convenciones. Lo interesante es que, si bien es cierto que, para funcionar, estas convenciones deben "hacerse cuerpo" en un sentido típicamente bourdiano, requieren la comunicación para poder reproducirse. Así, la cooperación presupone la comunicación, pero esta por sí misma es incapaz de decirnos cómo es posible que una determinada obra llegue a ser lo que es. Luhmann nunca se interesó

por el comportamiento, ni por la producción de las obras de arte, mientras que Becker sí.

Además, la sociología de Luhmann permite dar cuenta de por qué razón decimos que fenómenos tan diversos como el arte que hace un profesional integrado o un artista folk son considerados arte.

Al igual que se dijo respecto a los enfoques de Becker y Bourdieu, los enfoques de Luhmann y Becker pueden ser vistos como perspectivas complementarias que nos ayudan a corregir los excesos o defectos de cada una en aras de desarrollar una sociología más compleja y robusta.

Evidentemente este no es el lugar para desarrollar dicho enfoque comprensivo, pero el presente ejercicio es un paso importante en esta dirección.

Bibliografía

Becker, H. S. (2003). Continuity and change in Howard S. Becker's work: an interview with Howard S. Becker. Entrevista elaborada por Ken Plummer. *Sociological Perspectives*, 46 (1): 21-39. Consultada el 1 de noviembre de 2013 en: home.earthlink.net/~hsbecker/articles/plummer.html.

— (2009). *Trucos del oficio: cómo conducir su investigación en ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

— (2009a). Dialogue avec Howard Becker: comment parler de la société?". Entrevista elaborada por Alain Müller en: *ethnographiques.org*, núm. 19. Consultada el 1 de noviembre de 2013 en: www.ethnographiques.org/2009/Becker, Muller.

— (2008). *Art worlds*. Berkeley, California: University of California Press. Versión en español (2008a). *Los mundos al arte. Sociología del trabajo artístico*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

— (2011). *Social life as improvisation: interview with Howard Becker*. Entrevista elaborada por Pauline Peretz, Oliver Pilmis y Nadège Vezinat. Consultada el 15 de octubre de 2013 en: www.booksandideas.net/Social-Life-as-Improvisation.html.

Blanc, A. y A. Pessin (2004). *L'art du terrain. Mélanges offerts à Howard Becker*. Paris: L'Harmattan.

Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.

Galindo, J. (2008). *Entre la necesidad y la contingencia: autoobservación teórica de la sociología*. Rubí, Barcelona: Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana.

— (2010). Comunicación, cuerpo, tecnología: una aproximación teórico-sociológica al orden social. R. Alvarado, G. Leyva y S. Pérez. *¿Existe el orden?: la norma, la ley y la transgresión*. Rubí, Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana- Cuajimalpa, pp. 181-198.

— (2012). El método funcional en la teoría de sistemas. E. de la Garza y G. Leyva. *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 420-440.

Heinich, N. (2002). *La sociología del arte*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Luhmann, N. (2005). *El arte de la sociedad*. México: Universidad Iberoamericana/Herder.

Pessin, A. (2004). *Un sociologue en liberté. Lecture de Howard S. Becker*. Montreal: Presses de l'Université Laval.

Skoll, G. (2013). Thick theory: a social science philosophy of the aesthetic. *Annales-Universitatis Mariae Curie-Sklodowska Lublin- Polonia*, Sectio I, vol. 38 (1): 55-71.

Van Maanen, H. (2009) *How to study art worlds. On the societal functioning of aesthetic values*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

[XII]

El legado teórico de Umberto Eco

▲

*Carlos Vidales Gonzáles**

Son muchos y muy diversos los teóricos que a lo largo de la historia han formulado teorías para explicar a la sociedad, sin embargo, dada la complejidad del objeto de estudio, cada uno de ellos ha puesto énfasis en un aspecto particular para poder formular a partir de su estudio, generalizaciones, abstracciones y explicaciones de por qué es como es, de por qué funciona como funciona, o de por qué se organiza de la manera que lo hace en un momento sociohistórico determinado. Aparecen entonces el poder, los discursos, los movimientos sociales, el suicidio, la mente humana, el tiempo, las estructuras o los procesos de significación como operadores lógicos de cada explicación que de la sociedad se ha formulado. Por lo tanto, el interés central del presente trabajo es resaltar la importancia y el legado que una de esas explicaciones ha tenido, la cual ha puesto al centro el estudio de la comunicación y los procesos de significación en el marco de la cultura, una propuesta que es al mismo tiempo una síntesis de dos programas teóricos previos y la apertura de un nuevo universo conceptual que hoy se considera como una de las grandes genealogías de pensamiento en la semiótica contemporánea. Esta propuesta se fundamenta en los trabajos de Umberto Eco, una de las figuras más importantes de la semiótica en la actualidad y cuyo trabajo ha sobrepasado los límites de las disciplinas para convertirse en una mirada interdisciplinar.

La propuesta teórica de Eco abarca desde las conceptualizaciones particulares sobre los procesos de significación, la teoría de los códigos y la producción de signos hasta las miradas complejas sobre los procesos de cooperación textual, la producción de sentido y la configuración significativa de la cultura. Esto ha permitido que sus trabajos sean incorporados en áreas como los estudios li-

* Profesor investigador del Departamento de Estudios de la Comunicación Social. Universidad de Guadalajara. Correo electrónico: morocoi@yahoo.com

terarios, la antropología cultural, los estudios de la comunicación, los estudios del arte, el análisis del discurso y todas aquellas áreas que estudian tanto la producción como la circulación de sentido en la sociedad. Sin embargo, dado que su obra es muy extensa, lo que aquí se presenta es una breve síntesis de algunos de sus postulados más importantes que le permitirán al lector tener un primer acercamiento a su propuesta conceptual, por lo que resulta pertinente ubicar con claridad la obra de Umberto Eco en el marco de las discusiones contemporáneas sobre la significación, la comunicación y el sentido, así como exponer en qué consiste de manera particular la explicación de las sociedades a partir de los procesos de significación y comunicación, lo cual supone ser el gran aporte que el autor ha realizado a las ciencias sociales en general.

De esta manera, de los muchos aportes que se puede reconocer en la extensa obra de Eco, aquí se pondrá énfasis únicamente en dos aspectos: la teoría de los códigos y la producción de los signos, y la teoría de la significación y la cultura, recuperando conceptos fundamentales como el de comunicación, significación, signo, actividad cooperativa y el de Enciclopedia. Es a partir de estos elementos que es posible bosquejar una propuesta específica para estudiar las sociedades en la actualidad fundamentada en una conceptualización precisa de los procesos de significación y comunicación en la cultura o, lo que podría ser sintetizado como la propuesta formal de la semiótica de la cultura (Vidales, 2010, 2011). Por lo tanto, el presente texto se encuentra organizado en cuatro secciones. En la primera de ellas se desarrolla brevemente el mapa genealógico de los estudios semióticos para poder situar en el los aportes conceptuales del autor. En la segunda sección se bosqueja de manera general la propuesta teórica de Eco, mientras en la tercera se profundiza en su conceptualización de la comunicación, la significación y la cultura. Finalmente, en la cuarta sección se presenta, a manera de cierre, una mirada prospectiva sobre la vigencia del pensamiento de Umberto Eco en la actualidad.

El lugar de Umberto Eco en la semiótica contemporánea: un breve recorrido por las principales genealogías de pensamiento

Umberto Eco nace en Alessandria, Italia, en 1932. En 1954 se graduó en filosofía en la Universidad de Turín, un campo de conocimiento que lo marcaría fuertemente pero en donde no tendría su mayor desarrollado, dado que a pesar

de su participación como director de algunas colecciones de ensayos sociológicos y filosóficos con la editorial Bompiani, sin duda alguna, es en el campo de la semiótica en donde Eco ha tenido una mayor participación y donde goza de un mayor prestigio, específicamente a partir de la fundación de la International Association for Semiotic Studies en 1969 de la cual Eco fue nombrado su secretario general. Posteriormente, en 1971, Eco es invitado a impartir el curso de semiótica en la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Bologna que a la postre se convertiría en cátedra de semiótica y Eco en su titular. En esta misma universidad es invitado a dirigir el Instituto de las Disciplinas de la Comunicación y del Espectáculo (Braga, 2005). Desde entonces, la figura de Umberto Eco ha estado fuertemente ligada a los estudios de la comunicación de manera general y a los estudios semióticos de manera particular, lo que no solo explica mucho de lo que ha producido intelectualmente, sino que también ayuda a entender por qué su trabajo ha sido tan importante para este campo de conocimiento y por qué se considera un teórico social contemporáneo de suma importancia.

Por lo tanto, es desde las genealogías del campo semiótico desde donde es necesario partir para poder ubicar con claridad el lugar que la obra del autor tiene en una discusión general sobre la significación y los signos, dado que es precisamente este mapa de relaciones conceptuales las que posibilitan observar con toda claridad el por qué de la importancia de su trabajo intelectual para el estudio de las sociedades contemporáneas. En este sentido, es importante comenzar por argumentar que cuando la semiótica nace propiamente, lo hace bajo dos contextos sociohistóricos y científicos diferentes. Europa de finales del siglo XIX es el escenario donde se desarrolla el pensamiento de Ferdinand de Saussure (1857-1913), una figura clave del pensamiento semiótico dedicado al estudio de la lengua y las estructuras lingüísticas y cuyo pensamiento se materializará en su *Curso de lingüística general*. Por otro lado, es en Estados Unidos bajo la fuerte influencia del pragmatismo norteamericano, que se desarrolla el segundo programa conceptual con el pensamiento de Charles Sanders Peirce (1839-1914), pero no es sino hasta mediados del siglo XX que ambas propuestas serán recuperadas y exploradas a profundidad.

Es durante los años cincuenta y sesenta que la corriente europea de la semiótica en Italia y Francia tendió a situar a los signos como su objeto de estudio, apoyada en las nociones del estructuralismo y basado principalmente en el programa propuesto por Saussure, es decir, en la propuesta de una

ciencia que estudiara la vida de los signos en el seno de la vida social. Más tarde el objeto de la reflexión semiótica pasó del estudio del signo aislado, al estudio de su relación con otros signos en un entorno social determinado, es decir, a la indagación, teorización y comprensión de la acción de los signos en la vida social. Ya en los años sesenta y setenta, nuevos teóricos aparecen en la discusión haciendo grandes aportes desde diferentes regiones del mundo y se comienza a establecer la semiótica como todo un campo de estudio con un objeto y metodologías específicas. Se entiende desde entonces que la semiótica estudia ya no solo el signo, sino los *sistemas de significación* cuyo principal campo de acción es la vida social. Así, la semiótica trasladó su interés teórico del signo como elemento epistemológico constructor, hacia los sistemas de significación, es decir, se pasó de la semiótica entendida como *ciencia de los signos* a la semiótica comprendida como *ciencia de las significaciones*. Sin embargo, así como se desarrolla en Europa la semiótica de matriz saussureana, igualmente se desarrolla en Estados Unidos la semiótica propuesta por Peirce, es decir, un modelo lógico-filosófico para reflexionar, a partir de los signos, sobre la naturaleza de la construcción de una forma específica de pensar: la semiótica (o lógica general). La línea que Peirce propuso en Estados Unidos fue más tarde seguida por Charles Morris de la Escuela de Chicago y continuada más tarde por Thomas Albert Sebeok quien de hecho fue alumno de Charles Morris en la Universidad de Chicago y de Roman Jakobson en Nueva York.

Mientras la propuesta de Saussure fue desarrollada principalmente en Francia y tiene como objeto la extensión del modelo lingüístico para el estudio de sistemas de signos en general, el programa de Peirce se desarrolla como un pensamiento lógico en Estados Unidos y tiene como objeto central la configuración de un modo particular de reflexionar sobre los signos y sobre el mundo. Sin embargo, un primer intento por integrar ambas propuestas se desarrolla en los años sesenta y principalmente los setenta en Italia con la aparición en 1976 del *Tratado de semiótica general* de Umberto Eco, en el que, además del estado actual de los estudios semióticos en su momento, se presentaban los retos y oportunidades que la semiótica presentaba para el estudio de los diferentes procesos, objetos y actividades de la cultura. Este trabajo trajo dos consecuencias para el campo semiótico: primero, la emergencia de un nuevo marco epistemológico y, segundo, el nacimiento de lo que podemos denominar la

semiótica de la cultura. La semiótica que Eco concibió era aquella que se ocupara de cualquier cosa que pudiera ser *considerada* como signo.

> Signo, en este sentido, es cualquier cosa que pueda considerarse como substituto significante de cualquier otra cosa. Esa cualquier otra cosa no debe necesariamente existir ni debe sustituir de hecho en el momento en que el signo la represente. De esta forma la semiótica es, en principio, *la disciplina que estudia todo lo que puede usarse para mentir*. Si una cosa no puede usarse para mentir, en ese caso tampoco puede usarse para decir la verdad: en realidad, no puede usarse para decir nada. La definición de teoría de la mentira podría representar un programa satisfactorio para una semiótica general (Eco, 2000: 22).

Mientras la propuesta de Saussure tiene su mayor desarrollo en los estudios del lenguaje y la de Peirce en la filosofía y la biología, es la propuesta de Eco la que impacta con mayor fuerza a las ciencias sociales en general y al estudio de la comunicación en particular. Para Eco (2000), la semiótica debía establecer sus propios límites en función de su propia fundamentación teórica, lo que lo llevará a plantea los que consideraría son los umbrales de la semiótica: el *umbral inferior* y el *umbral superior*. Al primero lo constituyen una serie de signos naturales como el estímulo, la señal y la información física, es decir, está determinado por a) fenómenos físicos que proceden de una fuente natural y, b) comportamientos humanos emitidos inconscientemente por los emisores. Por su parte, el umbral superior sería el nivel más alto constituido por *la cultura*, entendida por Eco como un fenómeno semiótico. Parte así de tres fenómenos que son comúnmente aceptados en el concepto de cultura: a) la producción y el uso de objetos que transforman la relación hombre-naturaleza, b) las relaciones de parentesco como núcleo primario de relaciones sociales interinstitucionalizadas y, c) el intercambio de bienes económicos. Con base en estos tres fenómenos que Eco considera que pueden ensayarse dos tipos de hipótesis: 1) la cultura por entero *debe* estudiarse como fenómeno semiótico y, 2) todos los aspectos de la cultura *pueden* estudiarse como contenidos de una actividad semiótica. Sin embargo, la hipótesis más radical "suele circular en sus dos formas más extremas, a saber: la cultura es *sólo* comunicación y la cultura *no es otra cosa* que un sistema de significaciones estructuradas" (2000: 44).

Las tres genealogías, la de Saussure, la de Peirce y la de Eco, definen claramente una ruta genealógica que es relativamente sencillo de trazar desde sus inicios hasta los años ochenta. Lo que viene después ya no es tan simple y las líneas son menos claras. Son los años noventa que le dan nacimiento al cuarto momento epistemológico de la semiótica y, por lo tanto, a una cuarta genealogía que se extiende hasta nuestros días. Este cuarto momento, pese al establecimiento de los centros de investigación, los programas académicos y las redes de investigación, está marcado por la necesidad de una reestructuración de la teoría semiótica y por el acuerdo en que ésta aún tenía y tiene cuentas pendientes con lo que Saussure y Peirce habían vislumbrado que sería la responsabilidad de una ciencia que se encargara del estudio de los signos y los sistemas de significación. En su libro, *El giro semiótico,* publicado originalmente en Italia en 1998, Paolo Fabbri (2004) plantea un cambio en la concepción que se tenía de que era posible descomponer el lenguaje en unidades semióticas mínimas para recomponerlas después y atribuir su significado al texto del que forman parte. De esta forma, tanto la idea de la historia del signo de Peirce y Eco como la de Saussure pertenecían al espacio conceptual de la *reconstrucción*, es decir, de la fragmentación de los sistemas significantes para su análisis con su consecuente posterior armado. Sin embargo, la idea general de Fabbri sobre el giro semiótico es lo contrario. De acuerdo con el autor,

> no se puede, como se creía, descomponer el lenguaje en unidades semiótica mínimas para recomponerlas después y atribuir su significado al texto del que forman parte. Debemos tener claro que *a priori* nunca lograremos hacer una operación de este tipo. En cambio podemos crear universos de sentido particulares para reconstruir en su interior, al menos de momento, generalizaciones que sean válidas en última instancia. Sólo por este camino se puede estudiar esa curiosa realidad que son los objetos, unos objetos que pueden ser al mismo tiempo palabras, gestos, movimientos, sistemas de luz, estados de materia, etc., o sea, toda nuestra comunicación" (2004: 41).

Posteriormente, lo que aparece es el programa de la semiótica de las pasiones con Algirdas J. Greimas y Jacques Fontanille, quienes en 1991 publican la *Semiótica de las pasiones,* originalmente publicado en francés y, así como se menciona en su presentación, el análisis de las pasiones los lleva a extraer a un

nivel “anterior”, más “elemental”, un universo precognoscitivo –*tensivo*, mundos recogidos por el sentir, universos donde todavía no es posible conocer, sino solamente ser *sensible a*. Los objetos de las pasiones son ahí simples valencias, zonas de atracción y repulsión y, los “estados de ánimo” configuraciones recorridas por un estilo semiótico particular– estados inquietos o deprimidos, tensos o relajados, febriles o calmados. La *Semiótica de las pasiones* presenta un proyecto semiótico nuevo, con nuevos horizontes y nuevos retos, a partir de *El giro semiótico* de Fabbri y la *Semiótica de las pasiones*, el mundo de la reflexión semiótica ha estado ensayando sobre estos nuevos proyectos y recién se comienzan a vislumbrar los nuevos horizontes de sentido que las nuevas propuestas epistemológicas han ido planteando.

Finalmente, el mapa de la semiótica contemporánea se completa con tres perspectivas que continúan con los dos programas fundacionales. Desde la perspectiva que va de Saussure a Greimas se desarrolla la propuesta de la semiótica tensiva (Zilberberg, 2000, 2006), así como una nueva gramática semiótica derivada de la propuesta de la tensión y la significación (Fontanille y Zilberberg, 2004). De igual forma, a partir de los trabajos de C. S. Peirce, Charles Morris y Thomas Sebeok se va a desarrollar la genealogía de la biosemiótica (Hoffmeyer, 2008) que le dará nacimiento a una nueva epistemología semiótica, a la cibersemiótica (Brier, 2008), la propuesta de la integración de algunas de las epistemologías más importantes del siglo XXI. Como lo argumenta Søren Brier, el precursor de la cibersemiótica, esta nueva visión toma como fundamento el concepto cibernético de la mente de Gregory Bateson, la teoría de la autopoiesis de Humberto Maturana y Francisco Varela, la propuesta de la primera cibernética de Norbert Wiener, la propuesta de la cibernética de segundo orden de Heinz von Foerster, la semiótica de C. S. Peirce, la propuesta biosemiótica de Jesper Hoffmeyer, Kalevi Kull, Thomas Sebeok y Claus Hemmeche, la teoría de los sistemas comunicativos de Niklas Luhmann y la teoría del lenguaje de Ludwing Wittgenstein (Brier, 2008).

Por lo tanto, lo que tenemos hoy en día es un campo semiótico que se expande en diferentes direcciones, la semiótica se traslada del campo psicológico al campo lógico-matemático, del campo filosófico al campo de las humanidades, su lógica constructiva ha permitido que su modelo metodológico sea utilizado como modelo analítico por muchas disciplinas científicas y se ha convertido no solo en un lugar epistemológico común, sino que ha desarrollado líneas especí-

ficas de análisis. Una de esas líneas es precisamente la que ha desarrollado Umberto Eco y en cuya propuesta nos detendremos en las siguientes líneas.

Sobre la propuesta semiótica de Umberto Eco

En los años setenta apareció un intento de sistematización de lo que hasta el momento se había entendido como la ciencia de los signos o semiótica. Recobrando lo dicho por Peirce, Saussure y algunos otros autores, Umberto Eco publica en 1976 el *Tratado de semiótica general*, el cual fue en realidad el resultado de una larga lista de trabajos que Eco ya había publicado con anterioridad entre los cuales destacan *La estructura ausente* (1968), *La forma del contenido* (1971) y *Signo* (1973). Sin embargo, el *Tratado* representó una sistematización de esos trabajos y un intento por mostrar el panorama actual de los alcances, problemáticas y tareas que la semiótica tenía que enfrentar en ese momento. Y aunque el *Tratado* ha sido replanteado en algunas de sus concepciones en trabajos posteriores como *Los límites de la interpretación* (1992) y en *Kant y el ornitorrinco* (1999c), representa una obra indispensable en los estudios semióticos y en el recorrido teórico del autor. A partir de esta obra, Eco (2000) considera que los límites y fines de una teoría semiótica serán la exploración de las posibilidades teóricas y las funciones sociales de un estudio unificado de cualquier clase de fenómenos de significación y/o comunicación, por lo que más que una disciplina, Eco entiende un *dominio semiótico* tal como aparece en la variedad y el desorden de sus propias formas. Esta manera de entender a la semiótica hará posible proponer un modelo de investigación aparentemente reducido a los términos mínimos, pero que permitirá al mismo tiempo impugnar una y otra vez al mismo modelo con la finalidad de revelar todos aquellos fenómenos que no se adapten a él, obligándolo así a reestructurarse y ampliarse. De esa forma será posible, aunque sea provisionalmente, trazar los límites de una investigación semiótica futura y sugerir un método unificado para el estudio de fenómenos que aparentemente difieren unos de otros, como si fueran mutuamente irreductibles (*idem*.).

En sus primeros trabajos, Eco había retomado parte del programa saussureano para la explicación de su punto de vista sobre lo comunicativo y lo cultural, expandiendo así el modelo lingüístico inicial hacia otro tipo de materialidades, lo que trajo evidentemente algunas complicaciones. En la lingüística, de la unidad sígnica se puede pasar a unidades más pequeñas como los morfemas o los

lexemas, lo que acarrea en Eco una primera pregunta: ¿a qué nos referimos al hablar de *unidad semántica* o *unidad cultural*? ¿Cuál es su forma de existencia? Según Eco, la cultura divide todo el campo de la experiencia humana en sistemas de rasgos pertinentes. Así, "las unidades culturales, en su calidad de unidades semánticas, no son sólo *objetos*, sino también *medios* de significación y, en ese sentido, están rodeadas por una teoría general de la significación" (1973: 100). En consecuencia, una unidad cultural no solo mantiene una especie de relación de oposición de carácter semántico con otras unidades culturales que pertenecen al mismo campo semántico, sino que, además, está envuelta en una especie de cadena compuesta por referencias continuas a otras unidades que pertenecen a campos semánticos completamente diferentes, por lo que una unidad cultural no es solo algo que se *opone* a algo, sino algo que *representa* algo diferente, es decir, un signo (Eco, 1973). Esta primera consideración implica que la investigación semiótica se extienda más allá de las materialidades verbales hacia unidades culturales más diversas, cuya particularidad específica es que su condición de existencia es producto de sus relaciones: las unidades culturales no son independientes, sino dependientes de sus relaciones con otras unidades culturales.

Lo anterior lleva a Eco a plantear una primera condición de la cultura, a saber, "la cultura surge sólo cuando: a) un ser racional establece la nueva función de un objeto, b) lo designa como el "objeto" *x*, que realiza la función *y*, c) al ver al día siguiente el mismo objeto lo reconoce como el objeto, cuyo nombre es *x* y que realiza la función *y*" (*ibid*.: 108). Este es precisamente el origen de las primeras hipótesis aquí anotadas, al suponer que dentro de la cultura cualquier entidad se convierte en un fenómeno semiótico y, por lo tanto, que las leyes de la comunicación son las leyes de la cultura. Así, la cultura puede estudiarse por completo desde un punto de vista semiótico y a su vez la semiótica es una disciplina que debe ocuparse de la totalidad de la vida social y, por lo tanto, de la sociedad en su conjunto. Este es el contexto de la emergencia del modelo comunicativo de Eco, el cual había sido bosquejado en el marco de la propuesta de una teoría semiótica y de la cultura a finales de los años sesenta, específicamente en 1968 con la publicación de *La estructura ausente*. Si bien el mismo Eco reconoce algunos problemas de esta primera obra, la cual será completada más tarde, en 1976, con la publicación de*l Tratado de semiótica general,* el lugar de la comunicación y la fundamentación semiótico-cultural de esta primera pro-

puesta permanece aún en los trabajos posteriores de Eco, por lo que vale la pena detenerse por un momento en dicha propuesta.

Ya desde *La estructura ausente* (1999a), Eco consideraba que antes de establecer una investigación sobre los alcances de las leyes de la semiótica era necesario establecer si, por un lado, con el nombre "semiótica" se distinguía una *disciplina* específica con un método unificado y un objeto concreto o si, por el contrario, era más plausible considerar a la semiótica como un simple *campo* de investigaciones, un simple conjunto de temas no unificados aún del todo. El punto es que "si la semiótica es un "campo", las distintas investigaciones semióticas se justifican por el mero hecho de existir y la definición de "semiótica" se ha de incluir por la extrapolación de una serie de tendencias constantes en el campo de investigaciones, y por ellas, de un modelo unificado. En cambio, si la semiótica es una "disciplina", el investigador ha de proponer por deducción un modelo semiótico que sirva de parámetro para incluir o excluir del campo semiótico a las distintas investigaciones" (*ibid*.: 9-10). Evidentemente, dado que la intención de Eco era plantear un modelo semiótico de la cultura desde la base de dos principios teóricos (Peirce-Saussure), el argumento para su desarrollo era la aceptación de un campo semiótico y no una disciplina semiótica, es decir, la teoría semiótica era una empresa en construcción. Como se podrá observar más adelante, esta afirmación toma matices muy diferentes dependiendo la genealogía sobre la que se formule.

De esta manera, siguiendo la idea del campo semiótico, Eco propone su propio modelo semiótico bajo una hipótesis, la cual asumía la necesidad de estudiar la cultura como comunicación; así, la semiótica debía comenzar con sus indagaciones y razonamientos con un panorama general de todos aquellos metalenguajes que intentan explicar y dar cuenta de la gran variedad de lenguajes a través de los cuales se construye la cultura. La afirmación sobre el estudio de la cultura como sistemas de comunicación es una hipótesis que Eco recuperará para su propuesta posterior en el *Tratado de semiótica general* (2000). El principio de acción era uno que permitiera perfilar el ámbito de la investigación semiótica en el futuro y, sobre todo, el establecimiento de un método unificado para enfrentar fenómenos en apariencia muy distintos y, hasta ese momento, irreductibles. En palabras de Eco,

> si la operación tiene éxito, nuestro modelo semiótico habrá conseguido mantener la complejidad del campo confiriéndole una estructura, y por lo tanto, transformando

el campo en *sistema*. Como es obvio, si los elementos del campo tenían una existencia "objetiva"…, la estructura del campo como sistema se ha de considerar como la *hipótesis operativa*, la red metodológica que hemos echado sobre la multiplicidad de fenómenos para hablar de ellos (1999a:10).

Esta idea de "estructura" corresponde directamente a un contexto sociohistórico fuertemente influenciado por las nociones del estructuralismo. De hecho el mismo Eco reconoce la importancia del trabajo de Claude Levi-Strauss de quien toma algunas ideas (2000, 1999a) y desde donde considera que la noción de estructura,

…se aplica por deducción, sin pretender que sea la "estructura real del campo". Por ello, considerarla como estructura objetiva del campo es un error con el que el razonamiento, en lugar de abrirse, se presenta ya terminado […] Una investigación semiótica solamente tiene sentido si la estructura del campo semiótico es asumida como una entidad imprecisa que el método se propone aclarar […] No tiene sentido si la estructura, establecida por deducción, se considera "verdadera", "objetiva" y "definitiva". En tal caso la semiótica como investigación, como método, como disciplina adquiere tres caracteres negativos: *a)* está terminada en el mismo momento en que nace; *b)* es un razonamiento que excluye todos los razonamientos sucesivos y pretende ser absoluto; *c)* no es ni un método de aproximación continuo de un campo disciplinario ni una disciplina científica, sino una filosofía, en el sentido denigrante del término […], una semiótica que tenga estos caracteres ni siquiera es una filosofía (en el sentido que daban a estos términos los filósofos griegos): es una ideología, en el sentido que le da la tradición marxista (1999a: 10-11).

La cita anterior sugiere, por principio, una estructura abierta cuya visualización se encuentra determinada por el método de acercamiento a ella, por lo que la distinción entre la entidad empírica y la dimensión teórica de su estudio es clave para el análisis semiótico. Sin embargo, esto parece haber sido ignorado por una gran cantidad de estudios que suponen un fundamento semiótico, pues lo que hacen es un movimiento inverso, la comprobación de un modelo teórico que suponen "verdadero", "definitivo" u "objetivo" sobre cualquier fenómeno empírico del mundo social. La consecuencia es evidente, el modelo permanece siempre igual y la estructura social siempre inmóvil, el modelo es entonces una

instrumentalización con rasgos de ideología. Sin embargo, la misma cita sugiere una contradicción, pues si bien la deducción que se hace sobre el mundo empírico no es la estructura real del campo, de cualquier forma, el método semiótico pretende estructurar de alguna manera al campo perceptivo. El punto es que, si bien Eco reconoce la complejidad y diacronicidad del mundo fenoménico (en su caso concreto de la cultura), su modelo aún conserva reminiscencias de la búsqueda de las leyes últimas de la organización semiótica, de la organización de la cultura sobre la base de la comunicación. Sin embargo, la advertencia que hacía Eco en los años sesenta no parece haber sido tomada muy en serio.

Ahora bien, hablar del desarrollo posterior de la semiótica de Eco es hablar de su teoría de los códigos y de la producción de los signos, propuesta que se convierte en un intento por sintetizar y superar dos programas sumamente diferentes, el de Peirce y el de Saussure, lo cual se hace evidente en su consideración de sistemas codiciales y de producción sígnica. Para Eco, el código asocia un vehículo-del-signo con algo llamado su significado o su sentido, es decir, un signo es cualquier cosa que determina que otra diferente se refiera a un objeto al que ella misma se refiere en el mismo sentido, de forma que el *interpretante*, se convierte a su vez en un signo y así sucesivamente hasta el infinito. "En este continuo movimiento, la semiosis transforma en signo cualquier cosa con la que se topa. *Comunicarse es usar el mundo entero como un aparato semiótico*" (1973: 90). Es de estas consideraciones que Eco desarrolla una teoría de la comunicación en el marco de una teoría de la significación, convirtiendo así a la significación y la comunicación en dos formas de observar a la sociedad. Sobre este punto se centran las siguientes líneas.

La significación, la información y la comunicación: los tres componentes básicos de la cultura

De acuerdo con lo que ha sido anotado en líneas anteriores, para Eco todos los procesos culturales pueden (y deben) ser estudiados como procesos comunicativos, procesos que a su vez subsisten solo porque debajo de ellos existen procesos de significación que los hacen posibles. De esta forma, "si todos los procesos de comunicación se apoyan en un sistema de significación, será necesario describir la estructura elemental de la comunicación para ver si eso ocurre también a ese nivel" (2000: 57). Lo anterior sugiere la necesidad de establecer una clara

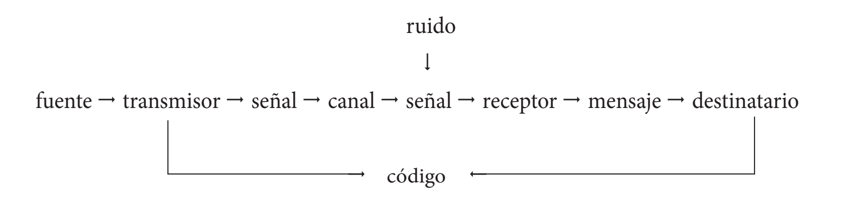
distinción entre los procesos de información, los de significación y los de comunicación, para lo cual la clave parece estar en el *contexto* y en la presencia de un *sujeto activo*. Según Eco (2000), aunque todas las relaciones de significación representan convenciones culturales, aún así podrían existir procesos de comunicación en que parezca ausente toda convención significante, casos en el que se produzca un mero paso de estímulos o señales como en el paso de la información entre aparatos mecánicos. Por lo tanto, la ausencia de convención significante sugiere la presencia de un proceso informativo y la presencia de ella un proceso comunicativo. Por su parte, el proceso de significación solo puede aparecer bajo un contexto cultural, con la presencia de una convención significante y un sujeto o agente que actualice la convención social, es decir, que sea capaz de atribuirle un significado a la información percibida, que sea capaz de *interpretar* el *código* del sistema semiótico. Sin embargo, la cuestión no es tan simple, dado que en un mismo proceso perceptivo es posible identificar tanto un proceso de información como uno de comunicación y de significación, dado que el tercero tiene como condición mínima la existencia de los otros dos y el segundo la existencia del primero. En esta primera aproximación lo importante es el punto de vista del observador, dado que lo que plantea problemas a una teoría de los signos es precisamente lo que ocurre antes de que un ojo humano fije su vista sobre un fenómeno sígnico.

Al argumentar que un signo es cualquier cosa que pueda considerarse como sustituto significante de cualquier otra cosa, Eco sostiene que para la existencia de un sustituto significante de otra cosa, se requiere un sujeto para el que esa cosa sea significante no por sí misma, sino por la cualidad de *representación* que posee; por lo tanto, el punto de partida de un proceso de significación es el resultado final de un proceso de comunicación en donde se ha semiotizado alguna parte del mundo fenoménico. El proceso de comunicación sugiere, por tanto, la semiotización de la cultura, su separación en rasgos pertinentes, su separación en signos y textos semióticos. Es por esto que la cultura, para Eco, divide todo el campo de la experiencia humana en sistemas de rasgos pertinentes. Así, las unidades culturales, en su calidad de unidades semánticas, no son solo *objetos*, sino también *medios* de significación y, en ese sentido, están rodeadas por una teoría general de la significación.

El movimiento posterior es la modelización de una parte del proceso de semiotización de la cultura (y la naturaleza) correspondiente al proceso de co-

municación, el cual está totalmente determinado por la teoría matemática de la información como se muestra a continuación.

La esquematización del proceso de comunicación de Umberto Eco



Fuente: Eco (2000: 58).

Para los fines de la argumentación que aquí se presenta, no es importante profundizar en cada uno de los elementos presentes en el esquema anterior –dado que la gran mayoría conservan las cualidades otorgadas por la teoría matemática de la comunicación– sino recuperar la conceptualización sobre el "código" que Eco construye, dado que es el elemento clave para la distinción entre información, comunicación y significación, además de hacer el esquema semióticamente pertinente. Según Eco (2000), por código se pueden entender cuatro fenómenos diferentes: a) una serie de señales reguladas por leyes combinatorias internas (*sistema sintáctico*), b) una serie de estados o nociones sobre las cosas o el mundo natural que pueden convertirse en serie de contenidos de una posible comunicación (*sistema semántico*), o bien, c) una serie de posibles respuestas de comportamiento por parte del destinatario. Sin bien estos tres fenómenos pueden ser asociados a la noción de código, es en las reglas generales de regulación de los tres fenómenos a las que se les puede denominar propiamente como código, es decir, es la emergencia de un cuarto fenómeno: d) una regla que asocia algunos elementos del sistema (a) con elementos del sistema (b) o del sistema (c). Lo importante es que dicha regla establece que determinada serie de señales sintácticas se refieran a una "determinada segmentación pertinente del sistema semántico; o bien establece que tanto las unidades del sistema semántico como las del sistema sintáctico, una vez asociadas, corresponden a determinada respuesta; o que determinada serie de señales corresponde a determinada respuesta, aunque no se suponga que vaya señalada unidad alguna del sistema se-

mántico" (*ibid*.: 2000: 65). Estas reglas generales están asociadas a los procesos de significación, mientras que los otros fenómenos codiciales están asociados a los procesos de información y comunicación.

Sin bien los fenómenos a, b y c no son códigos propiamente (en el sentido del caso d), en realidad representan un sistema de organización, es decir, son sistemas o "estructuras" que pueden subsistir independientes del propósito significativo o comunicativo que los asocie entre sí, por lo que pueden ser estudiados por la teoría de la información o los diferentes tipos de teorías generativas. Estos sistemas o estructuras serán llamados *S-Códigos*, los cuales se componen de un conjunto finito de elementos estructurados y regidos por reglas combinatorias. Más aún, en las ciencias humanas esos s-códigos son resaltados para mostrar cómo los elementos de un sistema pueden transmitir los elementos de otro.

> Ocurre entonces que, como un s-código llama la atención sólo cuando va incluido dentro de un cuadro de significación (el código), el interés del teórico se centra, además de en su estructura interna, en su propósito comunicativo [...] Como se ven independientemente de otros sistemas con lo que se los puede poner en relación, los s-códigos pueden considerarse como "estructuras", es decir, sistemas (i) en que los valores particulares se establecen mediante posiciones y diferencias y que (ii) se revelan sólo cuando se comparan entre sí fenómenos diferentes mediante la referencia al mismo sistema de relaciones (Eco, 2000: 66-67).

Como resultado, una teoría de la información no es una teoría de la significación, sino solo una teoría de las posibilidades combinatorias abstractas de un s-código. Finalmente, esta primera distinción permite a Eco establecer la diferencia entre información, comunicación y significación.

Es con base en lo anterior que Eco puede afirmar que: A) aquello que corresponde a los resultados de una teoría matemática de la comunicación como una *teoría estructural de las propiedades estadísticas de la fuente* –es decir, lo que corresponde a la información concebida como una propiedad estadística de la fuente que designa la cantidad de información que puede transmitirse (a) y que a su vez la información se encuentra a disposición de determinada fuente natural (a, i)–, es una teoría que no le incumbe a la semiótica. Sin embargo, B) los resultados de una teoría matemática de la comunicación como *teoría estructural de las propiedades generativas de un s-código* –es decir, lo que corresponde a la

información concebida como una propiedad estadística de la fuente que designa la cantidad de información que se ha transmitido, recibido (a) y que corresponde a su disponibilidad posterior a la reducción de la equiprobabilidad de la fuente por un s-código (a, ii)–, es un estudio que interesa e incumbe a la semiótica, dado que proporciona elementos para la comprensión de una gramática de los funtivos. Por otro lado, C) los resultados de estudios de ingeniería de la transmisión de la información que se refieren a los *procesos en que se transmiten unidades de información no significantes* –es decir, cuando la información significa una cantidad precisa de información seleccionada que se ha transmitido y recibido (b) a través de un canal en forma de señales que no desempeñan una función comunicativa (b, i)–, es un estudio que no interesa a la semiótica. Finalmente, D) los resultados de estudios de ingeniería de la transmisión de la información referentes a *los procesos en que se transmiten unidades significantes de información para fines comunicativos* –es decir, cuando la información significa una cantidad precisa de información seleccionada que se ha transmitido y recibido (b) a través de un canal en forma de señales que desempeñan una función comunicativa (b, ii)–, en este caso, el estudio es útil desde el punto de vista semiótico, dado que proporciona elementos para una teoría de la producción de signos (Eco, 2000).

Si bien la noción de código en Eco es sumamente importante, en sus trabajos posterior el autor desarrollaría un concepto mucho más general para explicar la producción significativa en la cultura y emplearía el término "Enciclopedia" para definir todos los contenidos posibles que son generados por una cultura determinada, por lo tanto, el concepto engloba todo lo que un grupo social sabe sobre el mundo, el cual es capaz de generar nuevas interpretaciones a lo largo de diversos contextos y circunstancias, lo que la convierte en una configuración potencialmente infinita (Eco, 2009). Adicionalmente, Eco distinguirá entre varias formas en las que la enciclopedia se expresa, reconociendo una enciclopedia máxima, una enciclopedia media, las enciclopedias especializadas y las enciclopedias individuales. En el caso de la primera, se trata del registro de lo que ha sido dicho socialmente sobre algo, tanto verdadero como imaginario, lo que la convierte en una configuración potencialmente infinita y, por tanto, inalcanzable en su totalidad pues definiría a la producción humana en su conjunto. Por su parte, la enciclopedia media se refiere al conjunto de interpretaciones de una cultura dada y en la cual es posible omitir

ciertos elementos como parte de la reducción de la enciclopedia máxima, por lo que se asemejaría a los estudios situados, a los cortes socioculturales de estudio. En lo que se refiere a la enciclopedia especializada, esta se refiere a un conjunto de Contenidos Molares, es decir, de conocimiento experto y complejo que representa porciones de competencia sectorial (Eco, 1999b). Las enciclopedias individuales representan de manera diversa e imprevisible los conocimientos enciclopédicos de cada individuo.

En su obra, *Lector in fabula*, Umberto Eco (1999b) plantea lo que podríamos considerar una semiótica de la narratividad en la que desarrolla su idea de la actividad cooperativa, misma que ya estaba presente de alguna manera en su primera obra, *Opera aperta* (Eco, 1963). Esta actividad cooperativa sugiere que, en el caso del estudio de la narratividad textual, un destinatario extrae lo que el texto no dice, llenando los espacios vacíos y conectando lo que en el texto únicamente aparece como intertextualidad o la referencia otros textos fuera del texto que está siendo revisado, por lo que en este punto se vuelve central el olvido. Dado que cada cultura no puede recordarlo todo, lo que sucede es que cada una de ellas impone una enciclopedia media, o ciertos olvidos, frente a la enciclopedia máxima. Dado que la enciclopedia máxima registra todo lo que se ha dicho socialmente y no es alcanzable en su totalidad, surge la necesidad de la enciclopedia media en las que los textos desplazan el discurso hacia olvidos sistemáticos para las culturas cancelando información que resulta excedente o considerada inútil dependiendo del contexto (Eco, 2009). La Enciclopedia se objetiva en distintas manifestaciones culturales como los libros, la fotografía, las imágenes en general, los testimonios o la música, por lo tanto, podríamos argumentar que cada una de estas manifestaciones potencia ciertos procesos de significación mientras inhibe otros, lo que explica la dinámica de la cultura en un nivel macro. Así, al estudiar la actividad cooperativa en los textos en *Lector in fabula*, Umberto Eco reconocer que el proyecto generativo de un texto guía hacia ciertos trayectos de sentido y estimula al sujeto hacia ciertas interpretaciones mientras lo aleja de otras. En síntesis, la cultura impone ciertos olvidos para recordar una enciclopedia media (Eco, 1999b).

Como se puede observar, tanto la teoría de los códigos, de la producción de signos, de la comunicación y de la información y de la significación se encuentran fuertemente relacionadas unas con otras. Podemos decir entonces que en el modelo semiótico de la cultura de Eco, la comunicación es condición necesa-

ria de los procesos de significación, mismos que requieren un punto de vista del sujeto observador cuya competencia semiótica le permita identificar algo como signo (representación) y atribuirle un determinado significado de acuerdo con convenciones sociales establecidas (código), todo lo cual está condicionado por los condicionantes propios de la enciclopedia media que impone un marco social determinado. La función de la comunicación supone un efecto de "mediación" entre un estímulo (información) y su significación, además de implicar un proceso de semiotización del mundo fenomenológico y la conversión de los estímulos y señales en signos reconocibles como tal. De esta forma, la comunicación en Eco posee la figura estructural de organización, lo que la convierte en un elemento de configuración, a la comunicación en un proceso de semiotización del mundo fenoménico y a la significación en la cualidad distintiva de todo proceso semiótico. Es sobre estas bases que se funda lo que se puede denominar como *semiótica de la cultura*, es decir, un ámbito de investigación específico desde un punto de vista determinado.

A manera de cierre

El legado de Umberto Eco para el estudio de la comunicación, la cultura, los textos narrativos, los textos visuales y ahora, los textos multimedia, son enormes, dado que todavía quedan por explorar algunas consecuencias que su propuesta teórica podría tener a la luz de los desarrollos tecnológicos y las nuevas modalidades de producción textual en la cultura. En este breve trabajo se ha dejado fuera toda su reflexión sobre la iconicidad y la relectura que hiciese de C. S. Peirce en varias de sus obras, también se ha dejado fuera toda la explicación sobre la cooperación interpretativa de los textos, sus trabajos sobre los medios de comunicación, sus ensayos sobre semiótica de la cultura en general y, como un caso especial, se ha dejado fuera toda su producción literaria, la cual requeriría todo un trabajo en sí mismo. Por lo tanto, de lo que podemos hablar en este momento es de lo que Eco significa para los estudios contemporáneos sobre la sociedad y la cultura desde el punto de vista de la comunicación y la significación.

La significación y la comunicación son conceptos tan amplios que escapan a cualquier encasillamiento que se les quiera hacer a un campo de conocimiento en particular, por lo que tienen la posibilidad de convertirse naturalmente en principios lógicos para la empresa interdisciplinar. Desde esta mirada, lo que

Eco coloca al centro es una teoría de la significación que deviene en una teoría de la comunicación y de la producción de sentido, por lo que puede ser extendida para el estudio de cualquier caso de producción sígnica en la sociedad. La cultura pasa entonces de ser un objeto de estudio a ser un concepto preformativo que permite entender a las sociedades a partir de la forma en que se producen, circulan y se interpretan los signos en la cultura, ya sea que estos estén siendo producidos específicamente para ser significativos como es el caso del arte y las industrias de la cultura, o son simplemente el resultado del devenir histórico de la sociedad, como es el caso de todos los rastros históricos del desarrollo del ser humano. Por lo tanto, cualquier estudio que tenga por intención comprender un sistema social a partir de sus procesos de significación tiene en Umberto Eco uno de los sistemas conceptuales más desarrollados precisamente para ese propósito. Finalmente, dado que aquí hablamos de un autor que sigue vivo, es muy probable que todavía podamos esperar la expansión de su propia obra, aunque su legado para la semiótica contemporánea ya es innegable.

Bibliografía

Braga, M. L. (2005). Umberto Eco. Victorino. Zecchetto, coord. *Seis semiólogos en busca del lector. Saussure, Peirce, Barthes, Greimas, Eco y Verón*. Buenos Aires: La Crujía, pp. 191-239.

Brier, S. (2008). *Cybersemiotics. Why information is not enough*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

Eco, U. ([1962] 1963). *Obra abierta*. Barcelona: Seix Barral.

— ([1968] 1999a). *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Barcelona: Lumen.

— (1973). La vida social como un sistema de signos. *Introducción al estructuralismo*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 89-110.

— ([1973] 1998). *Signo.* Barcelona: Labor.

— ([1976] 2000). *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.

— ([1977] 1999d). *La estrategia de la ilusión*. España: Lumen.

— ([1979] 1999b). *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo.* Barcelona: Lumen.

— (1984/2000). *Semiótica y filosofía del lenguaje.* Barcelona: Lumen.

— ([1990] 1992). *Los límites de la interpretación*. México: Lumen.

— ([1997] 1999c). *Kant y el ornitorrinco*. Barcelona: Lumen.
— (2009). *Cultura y semiótica.* Madrid: Círculo de Bellas Artes.
Fabbri, P. ([1998] 2004). *El giro semiótico*. Barcelona: Gedisa.
Fontanille, J. y C. Zilberberg ([1998] 2004). *Tensión y significación*. Lima: Universidad de Lima.
Giovanolli, R., ed. (1987). *Ensayos sobre El nombre de la rosa.* Barcelona: Lumen.
Gómez-Robledo, A. (1988). *La estética de Thomas de Aquino en el pensamiento de Umberto Eco.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
Guglielmi, N. (1988). *El eco de la rosa y Borges.* Buenos Aires: Ediciones de la Universidad de Buenos Aires/EUDEBA.
Hoffmeyer, J (2008). *Biosemiotics. An examination into the signs of life and the life of signs*. Scranton-London: University of Scranton Press.
Pérez, H. (1995). *En pos del signo. Introducción a la semiótica.* Zamora: El Colegio de Michoacán.
Suárez, J. L. (1990). *Guía de lectura de El nombre de la rosa.* Madrid: Akal.
Tello, N. (2001). *Umberto Eco para principiantes.* Buenos Aires: Era Naciente.
Vidales, C. (2010). *Semiótica y teoría de la comunicación*. Tomo I. Monterrey: CAEIP.
Vidales, C. (2011). *Semiótica y teoría de la comunicación*. Tomo II. Monterrey: CAEIP.
Zecchetto, V., coord. (2005). *Seis semiólogos en busca del lector. Saussure, Peirce, Barthes, Greimas, Eco y Verón*. Buenos Aires: La Crujía.
Zilberberg, C. (2006). *Semiótica tensiva*. Lima: Universidad de Lima/Fondo de Cultura Económica.
— (2000). *Ensayos sobre semiótica tensiva*. Lima: Universidad de Lima/Fondo de Cultura Económica.

Repensar a los teóricos de la sociedad II
se terminó de imprimir en febrero de 2015
en los talleres de Pandora Impresores S. A. de C.V.
Caña 3657, La Nogalera,
Guadalajara, Jalisco, México.

La edición consta de 500 ejemplares.

Diseño:
Verónica Segovia González
Corrección:
Amparo Ramírez Rivera